SUBSIDIA THEOLOGICA

Cristología y soteriología

José Rico Pavés

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

Cristología y soteriología

JOSÉ RICO PAVÉS

CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA

Introducción teológica al Misterio de Jesucristo

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMXVI

Nihil obstat: Francisco Armenteros, Canciller Secretario
Imprimatur: † Joaquín María López de Andújar, obispo de Getafe
22 de noviembre de 2015,
solemnidad de Jesucristo, Rey del universo

© del texto: José Rico Pavés
© de esta edición: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016
Añastro, 1. 28033 Madrid
Depósito legal: M-23444-2015
ISBN: 978-84-220-1827-8

Preimpresión: BAC
Impresión: Grupo Impresa. Herreros, 42, Getafe (Madrid)
Impreso en España. Printed in Spain

Diseño de cubierta: BAC

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

Al obispo de Getafe, Joaquín María,
padre y hermano en el episcopado,
sin cuya paciencia y comprensión
esta obra no habría visto la luz

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO XV

BIBLIOGRAFÍA GENERAL XIX

SIGLAS Y ABREVIATURAS XXIX

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

CAPÍTULO I. **Contemplar el misterio de Jesucristo** 5

I. *El tratado sobre Jesucristo: cristología y soteriología* 6

1. Objeto material y objeto formal 7
2. Formas de cristología 9
3. Objetivo de nuestro Tratado 10

II. *Un método para el estudio de la cristología* 11

1. El itinerario de nuestro Tratado 11
2. Fundamentación teológica de la «cristología espiritual» 12
3. Cristología desde el *Catecismo de la Iglesia Católica* 14
4. Bajo la guía de santo Tomás de Aquino 15

III. *La cristología, centro de la teología* 17

1. El Misterio de Cristo: centro y eje de los estudios teológicos. 17
2. La conexión cristológica de los tratados teológicos 18

CAPÍTULO II. **Misión de la cristología hoy** 19

I. *Los tres pilares de la cristología* 21

1. Las tres columnas de la cristología: Escritura, Tradición y Experiencia 22
2. Situación actual: las columnas se quiebran 22
3. La triple crisis de la modernidad 23

II. *La crisis actual de la cristología* 24

III. *La investigación histórica sobre Jesús* 26

1. Los evangelios y el llamado «Jesús histórico» 29
2. Fuentes para el acercamiento histórico a Jesús de Nazaret.. 32
3. Los misterios de la vida de Cristo 40

Págs.

PRIMERA PARTE

EL MISTERIO DE JESUCRISTO EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN LA SAGRADA TRADICIÓN

CAPÍTULO I. **El Salvador esperado. Hacia la encarnación del Verbo** 45

I. *Las teofanías del Antiguo Testamento* 48

1. Valor y sentido de las teofanías 48
2. Teofanías veterotestamentarias del Verbo según los Santos Padres 49
3. Lectura patrística de algunas teofanías veterotestamentarias. 52

II. *Las tipologías cristológicas del Antiguo Testamento* 54

III. *Las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento* 57

1. Mediación regia 58
2. Mediación sacerdotal 61
3. Mediación profética 62
4. Mediación celeste 65

CAPÍTULO II. **El nombre de Jesús. Los misterios de la infancia y la vida oculta** 69

I. *Los nombres del Mesías en el Antiguo Testamento* 72

II. *El nombre de Jesús* 73

1. Los Nombres con los que Jesús se designa a sí mismo 74
2. Los Nombres que Jesús recibe y corrige 75

III. *Los misterios de la infancia y de la vida oculta de Jesús* 79

1. Los relatos de Mateo 1-2 80
2. Los relatos de Lc 1-2 82
3. Comparación de Mt y Lc: los misterios de la infancia de Jesús 84

CAPÍTULO III. **Los misterios de la vida pública de Jesús. La vida y la enseñanza de Jesús** 91

I. *El bautismo de Jesús en el Jordán* 92

1. La solidaridad de Jesús con los pecadores 92
2. El descenso del Espíritu Santo 93
3. La voz del cielo 94
4. Significado salvífico del bautismo de Jesús 95
5. Algunas interpretaciones deficientes del bautismo de Jesús. 96

II. *Las tentaciones de Jesús en el desierto* 97

1. Los relatos 98
2. Significado de las tentaciones de Jesús en el desierto 101

III. *La predicación de Jesús* 102

1. Rasgos de la predicación de Jesús 102
2. La predicación del Reino 103
3. El Sermón de la montaña 104
4. Las parábolas 106

IV. *Los discípulos y la elección de los Doce* 106

Págs.

1. Jesús y los apóstoles ... 107
2. Jesús y los discípulos ... 108

V. *La confesión de Pedro* ... 109

VI. *La transfiguración* ... 110

VII. *Las obras de Jesús* ... 111

1. Las actitudes de Jesús ... 112
2. Los milagros de Jesús ... 113
3. La oración de Jesús ... 114
4. Las comidas de Jesús ... 115

VIII. *La entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén* ... 116

1. Significado de la entrada en Jerusalén ... 116
2. La conciencia filial y mesiánica de Jesús ... 116

IX. *La Pascua, culminación de las acciones y de las enseñanzas de Jesús* ... 117

1. La Última Cena: institución de la Nueva Alianza ... 117
2. La pasión y muerte de Cristo ... 119
3. La resurrección de Jesús ... 121
4. La ascensión de Jesús a los Cielos ... 130
5. El reinado glorioso de Cristo y la efusión del Espíritu Santo ... 131
6. La promesa de la Parusía ... 132

CAPÍTULO IV. **La fe en Jesús según el Nuevo Testamento** ... 135

I. *La predicación del misterio de Jesucristo* ... 136

1. Los títulos cristológicos ... 136
2. Las confesiones de fe ... 139
3. Los discursos sobre Jesús ... 142

II. *La celebración del misterio de Jesucristo* ... 145

1. Los himnos cristológicos ... 145
2. Las acciones sacramentales ... 154
3. Otras acciones de la Iglesia realizadas «en nombre de Jesús» ... 157

III. *La vivencia del misterio de Cristo* ... 157

1. El seguimiento de Cristo ... 157
2. La imitación de Cristo ... 158
3. La permanencia en Cristo ... 158

CAPÍTULO V. **El testimonio escrito sobre Jesús en el Nuevo Testamento** ... 159

I. *La cristología de los evangelios sinópticos* ... 160

1. La cristología del Evangelio de san Mateo ... 161
2. La cristología del Evangelio de san Marcos ... 161
3. La cristología del Evangelio de san Lucas ... 162

II. *La cristología de san Pablo* ... 162

1. La conversión de san Pablo ... 162
2. La cristología «misionera» de san Pablo ... 163

III. *La cristología de la Carta a los Hebreos* ... 164

Págs.

IV. *La cristología de las Cartas católicas* ... 165
1. La cristología de la Carta de Santiago ... 165
2. La cristología de las Cartas de Pedro ... 165
3. La cristología de la Carta de Judas ... 166
V. *La cristología de san Juan* ... 166
1. La cristología del cuarto evangelio ... 166
2. La cristología de las Cartas de san Juan ... 168
3. La cristología del Apocalipsis ... 168
VI. *La cristología del Nuevo Testamento en su conjunto* ... 169

CAPÍTULO VI. **La cristología patrística y conciliar (ss. II-VIII)** ... 171
I. *Cristología en las tradiciones teológicas* ... 173
1. Cristologías heréticas ... 173
2. Cristología en la tradición asiática ... 174
3. Cristología en la tradición alejandrina ... 180
4. Cristología en la tradición africana ... 183
II. *Cristología en las escuelas teológicas patriarcales* ... 186
1. Las escuelas alejandrina y antioquena ... 187
2. El Concilio I de Nicea (325) ... 187
3. El Concilio I de Constantinopla (381) ... 194
4. El Concilio de Éfeso (431) ... 200
5. El Concilio de Calcedonia (451) ... 208
III. *Cristología en las escuelas teológicas monásticas* ... 215
1. La cristología poscalcedonense ... 216
2. El Concilio II de Constantinopla (553) ... 219
3. El Concilio III de Constantinopla (680/681) ... 221
4. El Concilio II de Nicea (787) ... 228
5. El nestorianismo mitigado de Elipando de Toledo ... 234
IV. *Cristo y las religiones en la antigüedad cristiana* ... 235
1. El anticristianismo de Porfirio y la reacción de los autores cristianos ... 237
2. Símaco y el altar de la diosa Victoria ... 237
3. El cristianismo como *vera religio* en san Agustín ... 239

CAPÍTULO VII. **La cristología en el segundo milenio** ... 243
I. *La cristología en los autores medievales de Oriente* ... 243
1. Simeón el Nuevo Teólogo ... 244
2. Gregorio Palamas ... 245
3. Nicolás Cabasilas ... 246
4. Andréi Rúblev ... 246
II. *La cristología en los autores medievales de Occidente* ... 247
1. San Anselmo de Canterbury ... 248
2. San Bernardo de Claraval ... 251
3. Santa Hildegarda de Bingen ... 254
4. La Escuela de San Víctor ... 257
5. Pedro Lombardo ... 264
6. San Francisco y santa Clara de Asís ... 267

Págs.

7. Santo Tomás de Aquino ... 271
8. San Buenaventura ... 286
9. Beato Juan Duns Escoto ... 295
10. Líneas de espiritualidad cristocéntrica ... 298

III. *La cristología moderna y contemporánea* ... 299

1. La cristología católica ... 300
2. La cristología protestante ... 301
3. La cristología ortodoxa ... 302

IV. *Los retos de la cristología contemporánea* ... 302

1. La cristología poscalcedonense del siglo xx ... 303
2. Formas recientes de cristología ... 304
3. Las grandes convicciones cristológicas contemporáneas ... 305
4. Nuevas perspectivas ... 305

SEGUNDA PARTE

PRESENTACIÓN SISTEMÁTICA DEL MISTERIO DE JESUCRISTO

CAPÍTULO I. **El misterio de la encarnación** ... 309

I. *Lenguaje y definición de encarnación* ... 312

II. *Conveniencia y necesidad de la encarnación* ... 313

1. Conveniencia de la encarnación ... 314
2. Necesidad de la encarnación ... 317

III. *El motivo de la encarnación* ... 320

1. Planteamiento clásico ... 322
2. Planteamientos recientes ... 325
3. El motivo de la encarnación según el *Catecismo de la Iglesia Católica* ... 327

CAPÍTULO II. **Jesucristo, persona divina** ... 329

I. *La noción de persona* ... 329

1. Significado teológico de «persona» ... 333
2. El constitutivo formal de la persona ... 337

II. *La preexistencia del Verbo* ... 338

1. El dato bíblico-eclesial ... 339
2. Significado cristológico de la preexistencia ... 341
3. Encarnación y devenir del Verbo preexistente ... 342

III. *La unidad de sujeto en Cristo: la unión hipostática* ... 343

CAPÍTULO III. **Jesucristo, verdadero Dios** ... 347

I. *Trinidad y encarnación* ... 348

1. La teología de los Santos Padres ... 348
2. La teología de los autores medievales ... 351
3. Reflexiones contemporáneas ... 358

II. *La iniciativa del Padre en la encarnación* ... 361

III. *La encarnación como acto del Hijo* ... 362

IV. *La cooperación del Espíritu Santo en la encarnación* ... 364

Págs.

1. De la unción eterna del Verbo a la encarnación ... 365
2. La humanidad de Cristo y el don del Espíritu Santo ... 367
3. La concepción virginal de Jesús ... 369

V. *El testimonio de Jesucristo en torno a su divinidad* ... 371

CAPÍTULO IV. **Jesucristo, verdadero hombre** ... 373

I. *El cuerpo humano de Jesucristo* ... 376

1. La carne pasible de Cristo ... 376
2. Las perfecciones del cuerpo de Cristo ... 380
3. El celibato de Jesús ... 382

II. *El alma de Jesucristo* ... 383

1. La ciencia humana de Jesucristo ... 383
2. La voluntad humana de Cristo ... 411
3. El Sagrado Corazón de Jesús y sus afectos humanos ... 418

III. *En síntesis: la singular humanidad de Jesucristo* ... 421

CAPÍTULO V. **La obra de la redención** ... 423

I. *Una preocupación reciente* ... 425

1. El Magisterio de san Juan Pablo II ... 426
2. Intervenciones de la CDF sobre el tema de la redención ... 429

II. *Dificultades hodiernas para proclamar el misterio de la redención* ... 432

1. La aportación del Prof. Jürgen Werbick ... 433
2. El diagnóstico de la Comisión Teológica Internacional ... 434
3. La reflexión del Prof. Olegario González de Cardedal ... 435

III. *El lenguaje de la redención en la tradición eclesial* ... 436

1. El punto de partida: el testimonio de la Sagrada Escritura ... 437
2. El testimonio de la Tradición a lo largo de la historia ... 446
3. Las categorías fundamentales para expresar el Misterio de la redención ... 453

IV. *Anunciar hoy a Jesucristo Redentor* ... 459

CONCLUSIÓN

La mediación salvífica única y universal de Cristo y de la Iglesia ... 461

I. *Jesucristo,* Señor de todos *(Hch 10,36)* ... 463

1. Errores que afectan a la tarea misionera ... 464
2. Relativismo religioso: presupuestos filosóficos y teológicos ... 465
3. Consecuencias del relativismo religioso ... 466
4. Los contenidos cristológicos de la Declaración *Dominus Iesus* ... 467
5. La importancia magisterial de la Declaración *Dominus Iesus* ... 469

II. *Cristo, «programa» perenne de la Iglesia* ... 470

III. *Unidos a Jesús, buscamos la gloria del Padre* ... 472

ÍNDICE ONOMÁSTICO ... 475

PRÓLOGO

La dificultad para alcanzar una *síntesis teológica* por parte de los que completan los estudios universitarios de teología sigue siendo uno de los retos principales a los que deben responder los centros académicos en nuestros días. Esta dificultad no sólo afecta a los estudios teológicos y responde tanto a factores externos como internos. El descuido creciente de las humanidades y el abandono de la *filosofía del ser* impiden entrar en el estudio de la teología con la holgura necesaria para mantener la capacidad de asombro ante la belleza de Dios que se revela. Si el terreno es inestable, difícilmente encontrarán asiento los pilares y el edificio amenazará siempre ruina.

Los dos primeros volúmenes de la colección *Subsidia Theologica*, la *Teología dogmática* del profesor Aurelio Fernández, responden muy bien a la dificultad hodierna de alcanzar una síntesis teológica y ayudan a superar otro de los factores que, en mi opinión, han agravado esta dificultad: la confusión en torno al género «manual» y su uso en la transmisión de la teología. El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española da a la palabra «manual», en su uso sustantivo, el siguiente significado: «libro en que se compendia lo más sustancial de una materia». La reforma de los estudios teológicos auspiciada por el Concilio Vaticano II trajo en el inmediato posconcilio la aparición de numerosas colecciones de «manuales» que pretendían responder a las exigencias recogidas principalmente en el Decreto conciliar *Optatam totius* (28 de octubre de 1965). En algunas de esas colecciones dejaron su contribución los autores más destacados del momento, a la vez que proyectaron una revisión casi integral de los principales tratados teológicos. En no pocos casos, se presentaron como manuales lo que en realidad eran ensayos, es decir, *escritos de autor* en los que se dio prioridad a la opinión personal sobre la visión de conjunto propia de un compendio que muestra lo sustancial de una materia. Para conocer el perfil adecuado de un manual de teología católica, hemos tenido que esperar a las directrices que paulatinamente se han dado desde la Santa Sede para aplicar las orientaciones conciliares. En esas directrices, tan importantes son las indicaciones sobre los contenidos irrenunciables, como la disposición de las materias en los planes de estudio. A nadie se le escapa que la síntesis de una disciplina no se alcanza por adición de asignaturas, sino por concentración en aquello que da unidad y armonía a las diferentes materias que conforman el área propia de esa disciplina. Por eso, más importante que la adición en los planes de estudio teológicos de una nueva asignatura llamada «síntesis teológica» es la disposición ordenada de las diferentes materias de tal manera que se perciba el vínculo que las une.

A nivel universitario, la ciencia teológica se estudia actualmente en dos modalidades: Ciencias Religiosas, con dos ciclos (Bachillerato y Licenciatura o Máster), y Teología, con tres ciclos (Bachiller o Grado, Licenciatura o Máster, y Doctorado). A cada ciclo corresponde un nivel distinto de aproximación a las disciplinas teológicas. Mientras al primer ciclo, tanto de Ciencias Religiosas como de Teología, corresponde una aproximación completa y unitaria a la ciencia teológica en su conjunto, al segundo corresponde la especialización en un área determinada, y al tercero, la aportación de hallazgos novedosos en un ámbito concreto de investigación. El objetivo del primer ciclo es alcanzar la síntesis teológica; el del segundo, poner en ejercicio el método teológico y adquirir un conocimiento adecuado del *status quaestionis* propio de una especialidad; el del tercero, contribuir a la profundización de algún punto concreto de la ciencia teológica mediante una investigación novedosa.

El alumno que desee completar cada uno de los ciclos se encontrará con instrumentos literarios adecuados para cada uno de ellos. Así, en el primer ciclo se encontrará principalmente con *manuales* que le ayudarán a conocer lo principal de cada materia poniéndole en contacto directo con las fuentes (Sagrada Escritura, Sagrada Tradición y Magisterio) e introduciéndole en el conocimiento del método teológico. En el segundo ciclo, tendrá que acercarse, sobre todo, a los *ensayos* y *estudios especializados* (positivos o especulativos) que permitan dibujar el horizonte completo de una especialidad teológica, poniendo en ejercicio el método teológico aprendido en el primer ciclo. En el tercer ciclo se le exigirá un conocimiento exhaustivo de las investigaciones existentes sobre el punto que desee estudiar.

El profesor, por su parte, consciente de que el saber teológico no se agota en los géneros literarios que se usan de forma preferente en cada ciclo, ofrecerá al alumno los recursos adecuados a su nivel de formación. Carece de sentido, por ejemplo, que el estudiante que se encuentra en el primer ciclo de los estudios teológicos conozca sobre un tema la última opinión teológica de un teólogo concreto, por brillante que este sea, y desconozca los datos de la Escritura, su interpretación en la Tradición de la Iglesia o las enseñanzas magisteriales sobre ese tema.

Pues bien, teniendo en cuenta las consideraciones precedentes, la presente obra pretende ser un *manual de primer ciclo,* destinado, por tanto, a quienes se acercan inicialmente al estudio teológico del Misterio de Jesucristo. Tal como se justificará en el primer capítulo, la estructura de este manual quiere responder a las indicaciones metodológicas conciliares con una primera parte *positiva* en la que se presentarán los datos de la Sagrada Escritura, de la Sagrada Tradición y del Magisterio sobre la Persona y la obra de Jesucristo, y con una segunda parte *sistemática* en la que se ordenarán esos datos para responder a las cuestiones relacionadas con la identidad y misión de Jesús de Nazaret.

* * *

En el origen remoto de esta obra se encuentran las lecciones del que fue mi primer profesor de Cristología en el entonces Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo, don Demetrio Fernández González, hoy obispo de Córdoba, a quien, pasados los años, tuve el privilegio de sustituir en la tarea apasionante de impartir esa misma materia en el actual Instituto Teológico de la archidiócesis toledana. Durante ocho años he podido desempeñar esa tarea en los centros de estudios superiores de la diócesis primada de España (ITSI e Instituto de Ciencias Religiosas Santa María de Toledo, en sus sedes de Toledo y Talavera de la Reina). En ese tiempo han sido numerosos los alumnos que han visto la gestación de esta obra. Lo que empezó siendo un programa para trabajar los manuales de algunos autores de referencia (A. Amato, Ch. Schönborn, J. Galot, J. A. Sayés, J. Ratzinger, M. Ponce Cuéllar, F. Ocáriz, L. F. Mateo Seco y J. A. Riestra) se acabó convirtiendo en un proyecto que ahora se ha materializado en este manual. A los alumnos de Cristología de los Centros teológicos toledanos, desde el curso 2004/2005 hasta el curso 2011/2012, va dedicada especialmente esta obra, con recuerdo agradecido y afecto. Una versión abreviada ha sido publicada por la editorial Edice en la Colección *Sapientia amoris* (Madrid 2015), con los complementos propios del Plan de Formación para la vida monástica contemplativa. Agradezco al director de la BAC, don Carlos Granados, que acogiera el proyecto de publicar la versión completa en la colección *Subsidia Theologica*. Mi gratitud se extiende a don Francisco Armenteros, Canciller Secretario de mi Diócesis de Getafe, por su preciosa ayuda en la revisión del texto.

† José Rico Pavés
Getafe, 25 de marzo de 2015
Solemnidad de la Anunciación del Señor

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. **Fuentes**

a) *Sagrada Escritura*

ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart [13]1988).

ALAND, K. - BLACK, M. - MARTINI, C. - METZGER, B. M. - WIKGREN, A. (eds.), *The Greek New Testament* (Sociedades Bíblicas Unidas, Münster [3]1975).

BENOIT, P. - BOISMARD, M. E. - MALILLOS, J. L., *Sinopsis de los cuatro evangelios* (DDB, Bilbao [3]1987).

ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma [4]1984).

ZERWICK, M. - GROSVENOR, M., *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento* (EVD, Estella 2008).

b) *Textos patrísticos*

Il Cristo. I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo,* a cura di A. Orbe y M. Simonetti, (L. Valla-Mondadori, Roma [3]1990).

— vol. II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo,* a cura di M. Simonetti (ibíd. [2]1990).

— vol. III: *Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury,* a cura di C. Leonardi (ibíd. [2]1996).

— vol. IV: *Testi teologici e spirituali in lingua latina da Abelardo a San Bernardo,* a cura di C. Leonardi (ibíd. 1991).

— vol. V: *Testi teologici e spirituali in lingua latina da Ricardo di San Vittore a Caterina da Siena,* a cura di C. Leonardi (ibíd. 1992).

PONS, G. (ed.), *Jesucristo en los Padres de la Iglesia* (Ciudad Nueva, Madrid 1997).

c) *Autores eclesiásticos*

ANSELMO, san, «Carta sobre la encarnación del Verbo», en ÍD., *Obras completas,* I (BAC.N 82; Madrid 1953) 681-735.

— «¿Por qué Dios se hizo hombre?», en ibíd., 739-890.

— «Meditación sobre la redención del hombre», en ÍD., *Obras completas,* II (BAC.N 100; Madrid 1953) 428-441.

BERNARDO, san, «Errores de Pedro Abelardo (Carta 190)», VII, 17, en ÍD., *Obras completas,* II (BAC.N 452; Madrid [2]1994) 555-557.

BUENAVENTURA, san, *Obras,* I-VI (BAC, Madrid 1945-1949).

— *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo,* ed. de F. Martínez Fresneda (Publicaciones Inst. Teológico Franciscano, Murcia 1999).

CABASILAS, Nicolás, *La vida en Cristo* (Rialp, Madrid [4]1999).

CLARA, santa, *Escritos y documentos complementarios,* ed. bilingüe preparada por I. Omaechevarría, OFM (BAC.N 314; Madrid [5]2004).
FRANCISCO DE ASÍS, san, *Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC.N 399; Madrid [2]2003).
HILDEGARDA DE BINGEN, santa, *Scivias: conoce los caminos* (Trotta, Madrid 1999).
HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sententiarum Septem Tractatibus Distincta* (o *Sententiae de divinitate)* (PL 176,41-174).
— *De sacramentis christianae fidei* (PL 176,173-618).
— *De quatuor voluntatibus in Christo libellus* (PL 176,841-846).
— *De Sapientia animae Christi* (PL 176,845-856).
— *De Verbo Dei* (PL 177,289-294).
— *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres* (PL 177,315-324).
JUAN DUNS ESCOTO, beato, *Jesucristo y María* (BAC.N 674, Madrid 2008).
PEDRO LOMBARDO, *Libri quattuor Sententiarum* (PL 192,519-964).
RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate libri VI* (PL 196,887-992; SCh 63).
— *Tractatus de quattuor gradibus violentae charitatis* (PL 196,1207-1224).
— *De tribus approriatis personis in Trinitate* (PL 196,892-995).
— *De Verbo incarnato* (PL 196,995-1011).
— *De superexcellenti baptismo Christi* (PL 196,1011-1018).
TOMÁS DE AQUINO, santo, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/1 (Eunsa, Pamplona 2013).
— «Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo», en ÍD., *Opúsculos y cuestiones selectas,* III (BAC.M 80, Madrid 2005) 925-971.
— «Cuestión sobre la gracia de Cristo», en ibíd., 973-1031.
— «Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado», en ibíd., 875-923.
— *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de san Juan* (Eunsa, Pamplona 2005).
— *Suma contra los gentiles,* II (BAC.N 102; Madrid 2007) 633-870.
— *Summa Theologica,* III, q.1-59 (BAC.N 83, Madrid [3]1964).

d) *Magisterio*

LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CEE, Instrucción Pastoral *Teología y Secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II* (30-3-2006).
Catecismo de la Iglesia Católica 422-682.
Compendio. Catecismo de la Iglesia Católica 79-135.
CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007,* ed. preparada por E. Vadillo Romero (BAC, Madrid 2008).
— *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios* (Palabra, Madrid [4]2005).
— *Declaración «Dominus Iesus»* (Edice, Madrid 2000).
— *Declaración «Dominus Iesus». Documentos, comentarios y estudios* (Palabra, Madrid 2002).
Fe de la Iglesia, La, ed. preparada por J. Collantes (BAC, Madrid [2]1984) 202-274.

e) *Documentos*

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología* (1979); *Teología-Cristología-Antropología* (1981); *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985); *Algunas cuestiones sobre la teología de*

la Redención (1995); en CTI, *Documentos (1969-1996)*, ed. preparada por C. Pozo (BAC, Madrid 1998).
Enquiridion bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura, ed. preparada por L. Sánchez Navarro y C. Granados (BAC, Madrid 2010).
PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Sagrada Escritura y cristología* (1984), en PCB - CTI, *Biblia y cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La interpretación de los dogmas* (Publicaciones del Inst. Teológico Franciscano, Murcia 1992) 27-123; también en EB 922-1025.

2. Manuales y obras sistemáticas

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009).
— *Gesù, identità del Cristianesimo* (LEV, Ciudad del Vaticano 2008).
AUER, J., *Jesucristo, hijo de Dios e hijo de María* (Herder, Barcelona 1989).
— *Jesucristo, Salvador del mundo* (Herder, Barcelona 1990).
BRAMBILLA, F. G., *El crucificado resucitado* (Sígueme, Salamanca 2003).
CABA, J., *De los Evangelios al Jesús histórico (Introducción a la cristología)* (BAC, Madrid 1971).
— *El Jesús de los Evangelios* (BAC, Madrid 1977).
CASES, E., *Cristología breve* (Eunsa, Pamplona 2003).
CODA, P., *Dios entre los hombres. Breve cristología* (Ciudad Nueva, Madrid 1993).
FABRIS, R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación* (Sígueme, Salamanca 1985).
FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, S., *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C.* (Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile ²2007).
FORTE, B., *Jesús de Nazaret. Ensayo de una cristología como historia* (Paulinas, Madrid 1981).
GALOT, J., *¡Cristo!, ¿Tú quién eres?* (CETE, Madrid 1982).
— *Jesús liberador* (CETE, Madrid 1982).
— *Cristo contestato* (Roma ²1992).
GLOTIN, E., *La Biblia del Corazón de Jesús* (Monte Carmelo, Valladolid 2009).
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Fundamentos de cristología*, 2 vols. (BAC, Madrid 2005-2006).
GONZÁLEZ GIL, M. M., *Cristo, el misterio de Dios*, 2 vols. (BAC, Madrid 1976).
GRANADOS GARCÍA, J., *Teología de los misterios de la vida de Jesús* (Sígueme, Salamanca 2009).
KASPER, W., *Jesús el Cristo* (Sígueme, Salamanca 1976).
LATOURELLE, R., *A Jesús, el Cristo, por los evangelios* (Sígueme, Salamanca 1982).
— *Milagros de Jesús y Teología del milagro* (Sígueme, Salamanca 1990).
MARCHESI, G., *Jesús de Nazaret, ¿quién eres? Esbozos cristológicos* (San Pablo, Madrid 2007).
MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Jesús de Nazaret. La verdad de su historia* (Edicel, Madrid ²2006).
MONDIN, B., *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica* (Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1993).
MÜLLER, G. L., *Dogmática* (Herder, Barcelona 1998) 257-387.
NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique* (Beauchesne, París ³1991) 272-558.
OCÁRIZ, F. - MATEO-SECO, L. F. - RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Pamplona ³2004).

PIOLANTI, A., *Dio Uomo* (Pont. Accademia Teologica Romana - LEV, Ciudad del Vaticano ²1995).
PONCE CUÉLLAR, M., *Cristo, Siervo y Señor* (Edicep, Valencia 2007).
RATZINGER, J., *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid ²2005).
— *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Santa Fe 2007).
— *Jesús de Nazaret,* I (La esfera de los libros, Madrid 2007).
— *Jesús de Nazaret,* II (Encuentro, Madrid 2011).
— *Jesús de Nazaret,* III (Planeta, Madrid 2012).
SAYÉS, J. A., *Cristología fundamental* (CETE, Madrid 1985).
— *Señor y Cristo. Curso de Cristología* (Palabra, Madrid 2005).
SCHÖNBORN, Ch., *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología* (Edicep, Valencia 2006).
SERENTHÀ, M. *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia* (Elledici, Leumann, Turín ⁶2005).
SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único Mediador* (Secr. Trin., Salamanca 1990).
— (dir.), *Historia de los dogmas,* 2 vols. (Secr. Trin., Salamanca 1995-1996).
TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Herder, Barcelona 1985).
URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (San Pablo - Univ. Pont. Comillas, Madrid 2008).
VANHOYE, A., *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo* (San Pablo, Madrid 2005).
VARO, F., *Rabí Jesús de Nazaret* (BAC, Madrid 2006).
VEKEMANS, R. (ed.), *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús* (Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1982).
VIVES PÉREZ, P. L., *Transmisión viva de la fe. Jesucristo, vida del hombre* (Edice, Madrid 2010).
WERBICK, J., *Soteriología* (Herder, Barcelona 1992).

3. **Otros estudios**

AGUA PÉREZ, A. DEL (ed.), *Transmitir hoy la fe en Cristo* (Edice, Madrid 2015).
ALBANESI, N., *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2002).
ALBERIGO, G. (dir.), *Historia de los Concilios ecuménicos* (Sígueme, Salamanca 1993) 55-66.
AROZTEGI ESNAOLA, M. - CORDOVILLA PÉREZ, A. - GRANADOS GARCÍA, J. - HERNÁNDEZ PELUDO, G. (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, s.j.* (BAC, Madrid 2014).
AYÁN CALVO, J. J., «La cristología de Elipando a la luz de la tradición patrística»: *Revista Española de Teología* 65 (2005) 141-171.
— *Osio de Córdoba. Un siglo de historia del cristianismo* (BAC, Madrid 2013).
BALLANO DE LEÓN, M., *Hildegarda de Bingen. Doctora de la Iglesia* (Monte Carmelo, Burgos 2013).
BARNES, T. D., «Augustine, Symmachus and Ambrose», en J. MCWILLIAM (ed.), *Augustine: From Rhetor to Theologian* (Waterloo, Ont. 1992) 7-13.
BELDA PLANS, J., *Historia de la teología* (Palabra, Madrid 2010).
BIFFI, I., *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino,* I (Jaca Book, Milán 1994).
— *Tutta la dolcezza della terra: Cristo e i monaci medievali* (ibíd. 2004).
— *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il Commento alle Sentenze e altre opere* (ibíd. 2013).

BORDONI, M., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia* (LEV, Ciudad del Vaticano 2010).
BOVER, J. M., *Teología de san Pablo* (BAC, Madrid ⁴1967).
BRONTESIS, A., *La soteria in Clemente Alessandrino* (Univ. Gregoriana Editrice, Roma 1972).
BROWN, R. E., *El nacimiento del mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Cristiandad, Madrid 1982).
BURRIDGE, R., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1992).
CABA, J., *Teología joanea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre* (BAC, Madrid 2007).
CANALS VIDAL, F., *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica* (Scire, Barcelona 2003).
CANNONE, G., «Il *Sermo de excidio urbis Romae* di S. Agostino»: *Vetera Christianorum* 12 (1975) 325-346.
CANTALAMESSA, R., *La cristologia di Tertulliano* (Edizioni Universitarie Friburgo, Friburgo 1962).
CARPENTIER, CH., *San Buenaventura. La teología como camino de santidad* (Herder, Barcelona 2002).
CARPIN, A., *La redenzione in Origene, S. Anselmo e S. Tommaso* (Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 2000).
CASTLE, T., *Pórtico de la Trinidad. Meditaciones sobre el icono de Rublev* (Paulinas, Madrid 1988).
CASULA, L., *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico* (Glossa, Milán 2000).
COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo* (BAC, Madrid ²1998).
CONTRERAS MOLINA, F., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del apocalipsis* (Sígueme, Salamanca 1991).
CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Univ. Pont. Comillas, Madrid 2004).
CROUZEL, H., *Orígenes. Un teólogo controvertido* (BAC, Madrid 1998).
DANIÉLOU, J., *La catequesis en los primeros siglos* (Grafite-Monte Carmelo, Burgos 1998).
DÍEZ MACHO, A., *La historicidad de los evangelios de la infancia* (Fe católica, Madrid 1977).
DÍEZ MERINO, L., «¿Fue María de estirpe sacerdotal y levítica?»: *Estudios marianos* 77 (2011) 13-36.
EVDOKIMOV, P., *Cristo nel pensiero russo* (Città Nuova, Roma 1972).
FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, D., *Cristocentrismo de Juan Pablo II* (ITSI, Toledo 2003).
FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F. M., *El humanismo bizantino en San Simeón el Nuevo Teólogo. La renovación de la mística bizantina* (CSIC, Madrid 1999).
FORMENT, E., *Personalismo medieval* (Edicep, Valencia 2002).
— *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época* (BAC.M, Madrid 2009).
GARCÍA-MORENO, A., *Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos. Estudios de cristología joánica* (Eunsa, Pamplona ²2007).
GATTO CHANU, T., *San Anselmo* (Sígueme, Salamanca 2013).
GILOTIN, E., *La Biblia del Corazón de Jesús* (Monte Carmelo, Burgos 2009).
GRANADO, C., *Los mil nombres de Jesús. Textos espirituales de los primeros siglos* (Narcea, Madrid 1988).
GRANADOS, J., *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2005).

GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Sígueme, Salamanca 1997).
GRILLMEIER, A. - BACHT, H. (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon*, I-III (Echter, Wurzburgo 1951-1954).
GUY BOUGEROL, J., *Introducción a san Buenaventura* (BAC, Madrid 1984).
HOLGADO RAMÍREZ, A., *Sponsus et Exemplar. El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura* (Edizioni Cantagalli, Siena 2014).
IAMMARRONE, J., «Elementos fundamentales de la cristología de Juan Duns Escoto», en J. A. MERINO - F. MARTÍNEZ FRESNEDA (coords.), *Manual de Teología franciscana* (BAC, Madrid 2004) 173-179.
— «Experiencia y visión de Jesucristo por Francisco de Asís», en ibíd., 150-153.
— «Jesucristo según el testimonio de Clara de Asís», en ibíd., 153-156.
— «Líneas fundamentales de la cristología de Buenaventura», en ibíd., 161-171.
ILLANES, J. L. - SARANYANA, J. I., *Historia de la teología* (BAC, Madrid 1995).
IRABURU, J. M.ª, *Infidelidades en la Iglesia* (Fundación Gratis Date, Pamplona 2005).
JEAN-NESMY, C., *Espiritualidad del año litúrgico* (Herder, Barcelona 1965).
KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos* (Secr. Trin., Salamanca 1980).
LA POTTERIE, I. DE, *La Pasión de Jesús según San Juan* (BAC, Madrid 2007).
LADARIA, L. F., «Humanidad de Cristo y don del Espíritu»: *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976) 321-345.
— «Cristología del Logos y cristología del Espíritu»: *Gregorianum* 61 (1980) 353-360.
— *La cristología de Hilario de Poitiers* (Univ. Gregoriana Editrice, Roma 1989).
— «La unción de Jesús y el don del Espíritu»: *Gregorianum* 71 (1990) 547-571.
— *La Trinidad, misterio de comunión* (Secr. Trin., Salamanca 2002).
— *Diccionario de san Hilario de Poitiers* (Monte Carmelo, Burgos 2006) 89-95.
— *Jesucristo, salvación de todos* (San Pablo - Univ. Pont. Comillas, Madrid 2007).
— *Jesús y el Espíritu: la unción* (Monte Carmelo, Burgos 2013).
LAGRANGE, M.-J., *La méthode historique. La critique biblique et l'Église* (Foi Vivante 31; París 1966).
LATOURELLE, R., *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Sígueme, Salamanca 1990).
LÉTHEL, F. M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le confesseur* (Beauchesne, París 1979).
LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático* (Pont. Univ. della Santa Croce, Roma 2000).
MANSON, T. W., *Cristo en la teología de Pablo y Juan* (Cristiandad, Madrid 1975).
MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *Los caminos de la teología* (BAC, Madrid 1998).
MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N. (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación* (Sígueme, Salamanca 2008).
MAURICE, E., *La christologie de Karl Rahner* (Desclée-Mame, París 1995).
MERINO, J. A., *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (BAC, Madrid 2007).
MEYENDORFF, J., *Le Crist dans la théologie byzantine* (Cerf, París 1969).
— *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes* (Fordham Univ. Press, Nueva York ²1983) 151-167.

MOLTMANN, J., *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (Sígueme, Salamanca 1977).
— *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (ibíd. 1983).
MOONEY, Ch. F., *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo* (Sígueme, Salamanca 1967).
MORENO, J. L., *La Luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial* (ITSI, Toledo 2005).
MÜHLEN, H., *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura* (Queriniana, Brescia 1974).
NAVARRO RAMÍREZ, M., *El uso del «Catecismo de la Iglesia Católica» en la formación sacerdotal* (ITSI, Toledo 2008).
NAVASCUÉS, P. DE, «La communio: unidad y diversidad en torno a Nicea»: *Scripta Theologica* 41/3 (2009) 843-860.
NERI, F., *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1999).
OLMI, A., «La soteriologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-2003)»: *Divus Thomas* 37 (1/2004) 125-187.
ORBE, A., «La Patrística y el progreso de la teología»: *Gregorianum* 50 (1969) 543-569.
— *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III,* 2 vols. (BAC, Madrid 1976).
— «San Ireneo y la doctrina de la reconciliación»: *Gregorianum* 61 (1980) 5-50.
— «Sobre los inicios de la Teología»: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 689-704.
— «En un rincón del mundo. Mutabilidad del Logos»: *Compostellanum* 30 (1985) 7-51.
ORTIZ DE URBINA, I., *El Símbolo niceno* (CSIC, Madrid 1947).
MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la infancia,* 4 vols. (Madrid 1986-1990).
PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología* (Sígueme, Salamanca 1974).
— *Teología sistemática,* 3 vols. (Univ. Pont. Comillas, Madrid 1992-2007).
PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA, J., *Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios ignacianos* (Univ. San Dámaso, Madrid 2013).
PERROT, Ch., *Los relatos de la infancia de Jesús. Mt 1-2, Lc 1-2* (Cuadernos Bíblicos 18; EVD, Estella ²1987).
POIREL, D., *Ugo di san Vittore. Storia, scienza, contemplazione* (Jaca Book, Milán 1997).
PONTIFICIA ACADEMIA DE TEOLOGÍA, *Jesucristo, Camino, Verdad y Vida (Jn 14, 6). Para una relectura de la* Dominus Iesus (ITSI, Toledo 2005).
POZO, C., «La utilización del *Catecismo de la Iglesia Católica* en la formación teológica»: *Actualidad catequética* 195-196 (2002) 35-53; también en C. POZO, *Estudios sobre Historia de la Teología. Volumen homenaje en su 80.° aniversario* (ITSI, Toledo 2006) 241-262.
RAHNER, K., «Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"», en ÍD., *Escritos de Teología,* IV (Taurus, Madrid 1964) 105-136.
— «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en ibíd. V (1964) 219-244.
— «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis,* II (Cristiandad, Madrid ²1977).
RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino* (BAC, Madrid 1975).

REYES GUERRERO, A. J., *La cristología del obispo san Gregorio de Elvira* (Caja Sur Obra social y cultural, Córdoba 2010) 41-58.
RICO PAVÉS, E., *Cristo como conciliación de contrarios en Pascal* (ITSI, Toledo 2009).
RICO PAVÉS, J., «San Juan Damasceno. La centésima herejía: el Islam»: *Toletana* 4 (2001) 31-48.
— *«Christus, Sapientia Dei incarnata.* A propósito de Gregorio Magno y la crisis agnoeta»: *Toletana* 6 (2002) 251-270.
— «El cristianismo naciente y las religiones»: *Toletana* 17 (2007) 59-102.
— *El lenguaje de la Redención. Lección inaugural del Curso académico 2011-2012* (ITSI, Toledo 2011).
— «Algunos retos actuales de la misión: promoción de la justicia, ecumenismo y diálogo interreligioso», en J. C. CARVAJAL BLANCO (coord.), *La misión de la Iglesia. Apuntes para su estudio* (Monte Carmelo, Burgos 2011) 235-260.
— «Núcleos problemáticos que afectan al dogma cristológico», en A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Transmitir hoy la fe en Cristo* (Edice, Madrid 2015) 269-330.
RIVERA RECIO, J. F., *El adopcionismo en España (s. VIII)* (Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 1980).
RODRIGO EWART, L. M.ª, *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de K. Rahner* (ITSI, Toledo 2010).
ROYO MARÍN, A., *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, Madrid 1961).
RUELLO, F., *La christologie de Thomas d'Aquin* (Beauchesne, París 1987).
SALAS, A., *La infancia de Jesús (Mt 1-2). ¿Historia o teología?* (Biblioteca Escuela Bíblica, Madrid 1976).
SÁNCHEZ-NAVARRO, L., *Testimonios del reino. Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles* (Palabra, Madrid 2010).
SCHÖNBORN, Ch., «La conscience du Christ. Approches historico-théologiques»: *Esprit et vie* 99 (1989) 82-87.
SCHÜRMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Sígueme, Salamanca 1982).
— *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo regno* (Jaca Book, Milán 1996).
SCHWEITZER, A., *Investigaciones sobre la vida de Jesús,* I y II (Edicep, Valencia 1990. 2002).
SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975).
— *Studi di cristologia postnicena* (ibíd. 2006).
SPIDLÍK, T., *La espiritualidad del oriente cristiano* (Monte Carmelo, Burgos 2004).
SPYTERIS, Y., *Salvación y pecado en la tradición oriental* (Secr. Trin., Salamanca 2005).
THEISSEN, G. - MERZ, A., *El Jesús histórico* (Sígueme, Salamanca 1999).
TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002).
TROADEC, H., *Comentario a los evangelios sinópticos* (Fax, Madrid 1972).
URÍBARRI, G., «Las teofanías veterotestamentarias en Justino, *Dial.* 129 y Tertuliano, *Prax.* 11-13. Un caso de continuidad en la argumentación exegética antimonarquiana»: *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 305-319.
— «Corrientes actuales de cristología», en A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Transmitir hoy la fe en Cristo* (Edice, Madrid 2015) 215-267.

VADILLO ROMERO, E., «¿Por qué la Iglesia ha enseñado que Jesucristo es Hijo propio y no adoptivo de Dios en sus dos naturalezas? Reflexiones en torno a la herejía de Elipando»: *Revista Española de Teología* 70 (2010) 437-490.
— «Contexto trinitario y cristológico de las afirmaciones de santo Tomás sobre la persona»: *Espíritu* 146 (2013) 395-410.
VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca ²1992).
— *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo* (San Pablo, Madrid 2005).
VARGAS MACHUCA, A., *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna* (Univ. Pont. Comillas, Madrid 2004).
VARO, F., «Hablar hoy de Jesús en Teología»: *Scripta Theologica* 32/2 (2000) 495-518.
VEKEMANS, R. (ed.), *Cor Christi. Historia, Teología, Espiritualidad y Pastoral* (Inst. Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1980).
— *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús* (ibíd. 1982).
VICIANO, A., *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano* (Eunsa, Pamplona 1986).
VILANOVA, E., *Historia de la Teología,* I (Herder, Barcelona 1987).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Ciudad del Vaticano, 1909s).
a.c.	Artículo citado recientemente o en la Bibliografía.
ACO	E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berlín 1914s).
AG	Audiencia general.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
BAC.N	Biblioteca de Autores Cristianos. Colección Normal.
BAC.M	Biblioteca de Autores Cristianos. Colección Maior.
BCG	Biblioteca Clásica Gredos (Gredos, Madrid).
BP	Biblioteca di Patristica (Dehoniane, Bolonia).
BPa	Biblioteca de Patrística (Ciudad Nueva, Madrid).
CC	Colección *Clàssics del Cristianisme* (Proa, Barcelona).
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina (Turnhout, Bélgica).
CDF	Congregación para la Doctrina de la Fe.
CEDF	Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, Conferencia Episcopal Española.
CEE	Conferencia Episcopal Española.
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (EDB, Bolonia ³1996).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Viena 1864-2012 / Universidad de Salzburgo, Salzburgo 2012s).
CTI	Comisión Teológica Internacional.
CTID	CTI, *Documentos de la Comisión Teológica Internacional (1969-1996)* (BAC, Madrid ²2000).
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* (Letouzey et Ané, París 1912).
DzH	H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona-Friburgo-Roma) 1997; ed. española: *El Magisterio de la Iglesia* (Herder, Barcelona ²2000).
DPAC	A. DI BERARDINO (dir.), *Dizionario Patristico e di antichità cristiane* (Istituto Patristico Augustiniano, Roma 1983).
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique* (Letouzey et Ané, París 1902-1950).
EB	C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Enquiridion bíblico. Documentos de la Iglesia sobre Sagrada Escritura* (BAC, Madrid 2010).
EDB	Edizioni Dehoniane (Bolonia).
FuP	Fuentes Patrísticas (Ciudad Nueva, Madrid).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrthunderte* (Akademie Verlag, Leipzig-Berlín 1897s).
ITSI	Instituto Teológico San Ildefonso (Toledo).

Lampe	G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek lexicon* (Oxford Univ. Press, Oxford 1961).
l.c.	Lugar citado.
LEV	Libreria Editrice Vaticana.
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder, Friburgo ²1957-1968).
Mansi	J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (reimpr. anastática, Graz 1960-1962).
NDPAC	A. DI BERARDINO, *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane,* I-III (Marietti, Génova-Milán ²2007).
o.c.	Obra citada recientemente o en la Bibliografía.
PCB	Pontificia Comisión Bíblica.
PG	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca* (París 1857-1886).
PL	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Latina* (París 1857-1886).
PTS	Patristische Texte und Studien (Walter de Gruyter, Berlín 1964s).
SCh	Sources Chrétiennes (Éd. du Cerf, París 1941s).
Sec. Trin.	Editorial Secretariado Trinitario (Salamanca).
SG	SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles,* 2 vols. (BAC, Madrid ³2007).
STh	SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* 5 vols. (BAC.N; Madrid 1952ss).
TYSE	LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CEE, Instrucción Pastoral *Teología y Secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II* (30-3-2006).
VP	JUAN PABLO II - BENEDICTO XVI, *Vísperas con el Papa* (BAC, Madrid 2006).

Documentos del Concilio Vaticano II

DV	Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación (18-11-1965).
GE	Declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana (28-10-1965).
GS	Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7-12-1965).
LG	Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia (21-11-1964).
OT	Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal (28-10-1965).
SC	Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia (4-12-1963).

Otros documentos eclesiales

CCE	*Catecismo de la Iglesia Católica* (1992).
Compendio	*Compendio. Catecismo de la Iglesia Católica* (2005).
DI	CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus* (6-8-2000) (en BAC.N 673).
FR	JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (14-9-1998).
NMI	JUAN PABLO II, Carta apost. *Novo millennio ineunte* (6-1-2001).
TMA	JUAN PABLO II, Carta apost. *Tertio millennio adveniente* (10-11-1994).

Cristología y soteriología

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

Capítulo I

CONTEMPLAR EL MISTERIO DE JESUCRISTO

BIBLIOGRAFÍA

Fernández, D., *Cristocentrismo de Juan Pablo II* (ITSI, Toledo 2003) 64-76; González de Cardedal, O., *Fundamentos de cristología,* I (BAC, Madrid 2005) 457-491; Navarro Ramírez, M., *El uso del «Catecismo de la Iglesia Católica» en la formación sacerdotal* (ITSI, Toledo 2008); Pozo, C., «La utilización del *Catecismo de la Iglesia Católica* en la formación teológica»: *Actualidad catequética* 195-196 (2002) 35-53; Íd., *Estudios sobre Historia de la Teología. Volumen homenaje en su 80.º* aniversario (ITSI, Toledo 2006) 241-262; Ratzinger, J., *Miremos al Traspasado* (Fundación San Juan, Provincia de Santa Fe 2007) 9-57; Schönborn, C., *Dios ha enviado a su Hijo* (Edicep, Valencia 2006); Werbick, J., *Soteriología* (Herder, Barcelona 1992).

El punto de partida de la *cristología* es la pregunta de Jesús a sus discípulos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,15). No se trata de una pregunta retórica. Los evangelistas subrayan la importancia del diálogo entre Jesús y sus discípulos haciendo notar aspectos que han de ser tenidos en cuenta en toda aproximación al conocimiento de Jesucristo. Ante todo, muestran con claridad que la pregunta ha tenido su origen en la *iniciativa del mismo Cristo*. No surge de la reflexión de los discípulos sobre el Maestro, sino de una interpelación de Jesús destinada a disponer a los apóstoles a acoger, desde la Revelación de lo alto, la verdad sobre su propia identidad. Por eso, la respuesta de Pedro no se funda en la sabiduría humana («la carne y la sangre»), sino en la Revelación del Padre «que está en los cielos» (Mt 16,17): «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16). Las palabras del apóstol son una verdadera profesión de fe (confesión), pero esta se enraíza en el hecho histórico del diálogo (encuentro) con Jesucristo.

En el diálogo de Cesarea de Filipo Jesucristo marca una neta separación entre «lo que dice la gente» y el «vosotros» apostólico. La pregunta va dirigida al grupo de los apóstoles, es decir, a la comunidad de los que Jesús ha llamado «para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar» (Mc 3,14s)[1]. El conocimiento de Cristo no puede fundarse en opiniones ajenas, sino en el trato cercano con Él que se produce *en*

[1] «"Vosotros", es decir, los que estáis siempre conmigo, los que me veis hacer milagros, los que por virtud mía habéis hecho también muchos» (San Juan Crisóstomo, *Hom. Mt.* 54,1: PG 58,533; BAC.N 146,138-139).

el seno de la Iglesia, edificada sobre el cimiento de los apóstoles. A la respuesta de Pedro ha seguido la promesa del Señor: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18). Las opiniones sobre Jesucristo formuladas desde fuera de la comunión eclesial son siempre insuficientes. La Iglesia no se apropia de la figura de Cristo, como si al margen de Ella no se pudiera hablar de Él. Pero al margen de la comunidad eclesial, es decir, sin participar de la comunión viva que existe en el *Cristo total* (Cabeza y miembros)[2], que es la Iglesia, es imposible pasar de las opiniones a la Verdad.

Al comenzar el estudio del tratado teológico que se ocupa de Jesucristo, analizaremos primero el nombre de este tratado para buscar después el modo (método) adecuado de abordarlo. Y, aunque aún no se ha completado el estudio de las demás asignaturas teológicas, es importante mostrar en esta cómo el Misterio de Jesucristo está en el centro de toda la reflexión teológica. Para no reducir la Teología a un conjunto de verdades que se yuxtaponen, es necesario captar que en el *nexo de los misterios* se encuentra Jesús, el Hijo del Dios vivo y Mesías Salvador.

Quien se acerca a esta asignatura posee ya un conocimiento vivo del Señor alimentado desde el trato con Él en la Liturgia y los Sacramentos, en la comunidad eclesial, en la consagración de la propia vida y en la oración personal. El presente Tratado debería ayudar a centrar más la mirada de la fe en quien ya nos ha arrebatado el corazón: aprender a mirar para más amar, haciendo del amor el motor de nuestro conocimiento. De ahí que completemos este primer tema formulando, con la ayuda de J. Ratzinger (Benedicto XVI), una serie de principios que permitan orientar nuestro estudio en clave espiritual.

I. EL TRATADO SOBRE JESUCRISTO: CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA

La *cristología* es la disciplina teológica que se ocupa del estudio de la persona de Jesucristo, tal como es presentada por la Revelación (Escritura y Tradición) y es conocida por la razón a la luz de la fe. La palabra «cristología» no se encuentra ni en la época de los Santos Padres ni en la Edad Media. Aparece por primera vez en los teólogos protestantes de la iglesia evangélica reformada. El primero en utilizarla es B. Meissner, quien publica en 1624 la obra *Christologia sacra* (Wittenberg 1624)[3].

El sustantivo deriva del adjetivo verbal «ungido», en hebreo *mesías* y en griego *cristo*. El adjetivo se encuentra en la Septuaginta y en el NT. En el AT, «ungido» es principalmente el rey, pero a la luz de Zac

[2] Cf. San Agustín, *En. in Ps.* 90,2,1 (CCL 39,1266); San Hilario de Poitiers, *Trin.* 2,24 (CCL 62,60; BAC.N 481,95-96); Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios* (29-6-1968), 19-20; CDF, Declaración *Mysterium Ecclesiae* (24-6-1973), 1 (BAC.N 673,75-77); DI 16; CCE 795-796. 1136. 1187.

[3] Cf. B. Meissner, *Christologiae Sacrae Disputationes* (Wittenberg 1624); H. Karpp, «Name und Sache der Christologie», en *Textbuch der Altkirchlichen Christologie* (Neukirchen-Vluyn 1972); O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología,* o.c. I, 462s.

6,12s se aplica también al sumo sacerdote. El Mesías esperado es visto como figura regia y es descrito, en su ministerio, con rasgos sacerdotales. Entre los muchos títulos que el NT da a Jesús, «Cristo» adquiere especial protagonismo. En un principio se mantiene el uso adjetivo (ungido), después se aplica a Jesús con artículo: *el Ungido, el Cristo de Dios* (cf. Mc 15,32; Lc 23,35), para convertirse finalmente en nombre personal «Cristo» y unirse al nombre originario de Jesús: *Jesucristo*[4]. Al unirse el adjetivo «ungido» al nombre de Jesús y anteponer el artículo, se expresó desde el principio que no hay ya un Jesús que no sea el Ungido de Dios, ni hay ya un Mesías de Dios que no se identifique con Jesús. Él es, en efecto, el Hijo de Dios, el enviado del Padre para instaurar la salvación (cf. Is 42,1; 49,5.8ss; 53,11). En el nombre *Jesucristo* se unen la persona y la misión[5].

1. Objeto material y objeto formal

El *objeto material* de la cristología es el *Misterio de Jesucristo*. La palabra *misterio* se toma en el sentido amplio que posee el término durante el periodo de los Padres de la Iglesia. A partir del siglo II se tiende a nombrar el designio salvador de Dios en su conjunto con el término *mysterion,* y a los acontecimientos históricos de la vida de Jesús se les llama *mysteria*. Orígenes, por ejemplo, recuerda que Cristo era signo de contradicción porque «una cosa era lo que de Él se veía, y otra lo que se comprendía. Se veía la carne, se creía en Dios»[6]. La carne de Cristo era el vestido de las cosas espirituales; sus acciones humanas, símbolos de sus acciones divinas. Hablamos, por tanto, de *Misterio de Cristo* como objeto material de la cristología porque no limitamos el estudio a lo que muestra el desnudo dato histórico o literario sobre Jesús de Nazaret. La verdad sobre Cristo no se agota en lo que muestran los sentidos, sino que todo en Él es acontecimiento de Revelación y de Salvación[7].

[4] «Al unir estas dos voces, un nombre de persona (Jesús) y un nombre de función (Cristo), la Iglesia primitiva... no se contenta con dar a Jesús el título de Mesías... Al decir Jesucristo, la Iglesia asocia en una relación estrecha el título proclamado por los creyentes y la persona histórica que vivió en la tierra, la interpretación y el hecho original» (X. LÉON-DUFOUR, «Jesucristo», en ID., *Vocabulario de teología bíblica* [Herder, Barcelona ³1972] 439).

[5] «Veis cómo en el nombre de Cristo se resume todo. Él mismo es el Cristo, el que ha nacido de la Virgen, el mismo que ha hecho milagros ante el pueblo, el mismo que ha muerto por nuestros pecados y ha resucitado de entre los muertos. Si prescindes de uno de estos aspectos, has perdido tu salvación. También los herejes parece que tienen a Cristo, pues nadie niega el nombre de Cristo, pero en realidad están negando a Cristo, pues no confiesan todo lo que corresponde a Cristo» (SAN AMBROSIO, *In Lucam* 6, 101 [BAC.N 257,339]).

[6] ORÍGENES, *In Rom. comm.* 4,2 (PG 14,968).

[7] «Toda la vida de Cristo es acontecimiento de revelación: lo que es visible en la vida terrena de Jesús conduce a su *Misterio invisible,* sobre todo al *Misterio de su filiación divina*: "quien me ve a mí ve al Padre" (Jn 14,9). Asimismo, aunque la salvación nos viene plenamente con la Cruz y la resurrección, la vida entera de Cristo es *misterio de salvación*, porque todo lo que Jesús ha hecho, dicho y sufrido tenía como fin salvar al hombre caído y restablecerlo en su vocación de hijo de Dios» *(Compendio* 101).

Ahora bien, en cuanto acontece en la historia, la persona de Jesús no es posesión exclusiva de los creyentes y puede ser objeto de estudio de historiadores, filósofos, artistas, etc. De ahí que sea necesario precisar cuál es la perspectiva propia desde la que la teología se acerca al Misterio de Cristo.

El *objeto formal* de la cristología, o perspectiva desde la cual es estudiada la persona de Cristo, es la fe, entendida como adhesión personal a Dios que se revela. Nos acercaremos, pues, a la persona de Jesucristo a partir de la Revelación contenida, como en una única fuente, en la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición.

En razón del objeto material, dentro de la disciplina teológica que se ocupa del Misterio de Cristo los manuales clásicos distinguen dos especialidades: la *cristología,* propiamente dicha, cuyo objeto es la Persona de Cristo, y la *soteriología,* que se centra en el estudio de su obra salvadora. Persona y misión son aspectos de un mismo y único Misterio[8]. Su estudio conjunto responde a la peculiaridad misma de lo estudiado: no es posible conocer el alcance de la obra redentora de Jesucristo sin conocer al mismo tiempo quién es Él; como tampoco es posible conocer su verdadera identidad si no se tiene en cuenta su misión[9].

En el origen y núcleo de la *soteriología* se encuentra la convicción, nacida de las palabras y acciones del mismo Jesucristo, de que Cristo sufrió, resucitó y vivió toda su existencia *por nosotros* y *por nuestros pecados*. Que Dios ha enviado a su Hijo para salvarnos[10] es el presupuesto básico de la soteriología. De este presupuesto depende no sólo el sentido de cualquier discurso sobre la Redención, sino también la relevancia de la fe cristiana en Dios[11]. La aceptación de este presupuesto implica, por una parte, el reconocimiento de que Jesucristo es el Hijo eterno del Padre enviado al mundo para nuestra salvación y, por otra, la constatación de que el hombre necesita ser salvado. Las dificultades actuales que hoy se plantean a la soteriología provienen de la discusión de ambas afirmaciones. Cuando la identidad de Jesús se oscurece, la obra de la salvación se desmorona. Cuando se niegan la realidad del pecado y el fin último del ser humano (la bienaventuranza eterna), la necesidad de un redentor deja de tener sentido. Al presentar teológicamente la obra

[8] «La persona de Jesucristo no puede ser separada de la obra redentora; los beneficios de la salvación no son separables de la divinidad de Jesucristo. Sólo el Hijo de Dios puede realizar una auténtica redención del pecado del mundo, de la muerte eterna y de la servidumbre de la ley, según la voluntad del Padre y con la cooperación del Espíritu Santo» (CTI, *Cuestiones selectas de cristología* [1979], IV, A 1, en CTID 233). «En Jesús, Persona y Misión tienden a coincidir: toda su obra salvífica era y es expresión de su "Yo filial", que está ante el Padre, desde toda la eternidad, en actitud de amorosa sumisión a su voluntad» (BENEDICTO XVI, *Carta para la convocatoria de un Año sacerdotal con ocasión del 150 aniversario del «dies natalis» del Santo Cura de Ars* [16-6-2009]).

[9] «Proclamar al mundo que Jesucristo, el Hijo de Dios vivo, ha muerto y ha resucitado, "por nosotros los hombres y por nuestra salvación" es la Buena Noticia que la Iglesia, desde sus orígenes, ha deseado ardientemente anunciar. La predicación apostólica ha mantenido siempre unida la Verdad sobre la Persona de Cristo —objeto de la *cristología*— y la Verdad sobre su acción redentora —objeto de la *soteriología*—» (TYSE 23; cf. *Compendio* 80).

[10] Cf. Ch. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo...*, o.c.

[11] Cf. J. WERBICK, *Soteriología,* o.c., 11.

de la Redención tendremos que mantener sin titubeos la verdad sobre Cristo y sobre el hombre o, dicho de otra forma, habrá que presentar de tal manera el Misterio de Cristo que resulte patente que la verdad del hombre sólo se esclarece a la luz del Misterio del Verbo encarnado[12].

2. Formas de cristología

En razón del objeto formal, se pueden distinguir dos modos de acercarnos al Misterio de Cristo desde la fe. Mientras la *cristología fundamental* estudia los fundamentos históricos y racionales de la confesión de fe cristológica, la *cristología dogmática* expone el contenido y significado de esta confesión.

Lo específico de *la perspectiva fundamental* es la investigación histórica y racional de los datos que están en el origen de la confesión de fe. Desde esta perspectiva se estudian el testimonio neotestamentario (evangelios y predicación apostólica) y los datos extrabíblicos sobre Jesús. A la cristología fundamental le interesan, por tanto, los resultados de las indagaciones literarias (historia de la redacción y de las formas), de los hallazgos arqueológicos, y de la contextualización geográfica y cultural. Sin el trabajo de estas disciplinas auxiliares, el teólogo —como el exegeta— no podrá llevar a cabo su tarea específica. A partir de estos resultados, la cristología fundamental muestra la plausibilidad de la confesión de fe, verifica su realismo histórico y señala su coherencia interna. Compete, por tanto, a esta perspectiva establecer los llamados *criterios de historicidad,* teniendo en cuenta las investigaciones indicadas (literarias, arqueológicas, geográficas y culturales), y aplicarlos a los datos del Nuevo Testamento.

Lo específico de *la perspectiva dogmática* es «la exposición, metódicamente desarrollada, de la Revelación tal como es comprendida y expresada en la confesión de fe de la Iglesia»[13]. El objeto propio de la dogmática es la Revelación en cuanto comprendida y expresada en la confesión de fe de la Iglesia. Se presupone el hecho en sí de la Revelación, cuyo estudio formal corresponde a la Teología Fundamental. La dogmática acoge desde la fe la Revelación procurando conseguir una cierta inteligencia de la misma, bien sea por analogía, bien sea por la conexión de los misterios revelados entre sí[14]. Bajo esta perspectiva se estudia, en un primer momento, la génesis de las fórmulas cristológicas de fe, desde el testimonio que Jesús da de sí mismo, custodiado y transmitido por la Tradición apostólica, tal como están recogidas en el Nuevo Testamento, hasta las grandes definiciones dogmáticas de los

[12] Cf. GS 22; D. FERNÁNDEZ, *Cristocentrismo de Juan Pablo II,* o.c., 64-76.

[13] G. L. MÜLLER, *Dogmática* (Herder, Barcelona 1998) 36.

[14] «Ahora bien, cuando la razón iluminada por la fe busca diligentemente, con piedad y prudencia, entonces llega a conseguir, con la ayuda de Dios, una cierta inteligencia muy fructuosa de los misterios, bien sea por analogía con lo que conoce por vía natural, bien sea por la conexión de unos misterios con otros y con el fin último del hombre» (CONC. VATICANO I, Constitución *Dei Filius,* 4 [DzH 3016]).

Concilios ecuménicos e intervenciones pontificias. En un segundo momento, se estudia la relación de la Profesión de fe cristológica con las demás verdades reveladas, se busca su inteligibilidad propia y se señala su relevancia salvífica.

En rigor, la perspectiva fundamental es siempre un momento interno de la perspectiva dogmática. La Profesión de fe cristológica —es decir, confesar que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo— se apoya en el acontecimiento que la investigación histórica puede objetivamente fundamentar. La confesión de fe no es, sin más, la deducción racional de esta investigación, pues no se impone como evidencia racional. Pero, sin el fundamento objetivo, históricamente verificable, la fe se convertiría en mito. La confesión de fe tiene su origen en el testimonio apostólico fijado normativamente bajo la acción del Espíritu Santo. Este testimonio se funda, a su vez, en lo visto y oído directamente a Jesús (cf. 1 Jn 1,3). Por eso, la comprensión de la Profesión de fe es plausible y creer es razonable.

3. Objetivo de nuestro Tratado

Planteado como una *Introducción teológica al Misterio de Jesucristo*, el presente manual pretende responder a dos cuestiones: *¿quién es Jesús de Nazaret?* y *¿por qué el Hijo de Dios se ha hecho hombre?* Como se ha dicho, no es posible separar el conocimiento de la Persona de Cristo —su identidad personal—, del conocimiento de su obra redentora. Cristología y soteriología aparecen como las disciplinas teológicas que presentan a Cristo como presencia viva del Hijo de Dios encarnado y redentor, de quien brota la vida espiritual de todo el pueblo de Dios, su compromiso de santidad y de apostolado, su disponibilidad para la misión y el servicio.

La pregunta de Jesús a sus discípulos: «Vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,15; Mc 8,29) sitúa el conocimiento de Cristo dentro del ámbito de las relaciones personales. Antes que teórica, es una pregunta vital. A las personas se las conoce principalmente mediante el encuentro y el trato con ellas. También la cristología, en cuanto pretende conocer a Cristo, exige el trato con Él. El estudio de la cristología no se detiene, por tanto, en el conocimiento teórico de Jesucristo, su persona y su obra, sino que reclama, como su presupuesto, el encuentro personal con Él, al que tiende, además, como a su fin. El estudio de la cristología ha de partir de la contemplación del misterio de Cristo y a ella ha de tender, pues «la verdad del Señor se estudia con la frente inclinada; se enseña y se predica en la expansión del alma que la cree, que la ama y de la que vive»[15]. La verdadera fuente de la cual se extrae el conocimiento de Jesucristo es el Corazón traspasado del Redentor: «El costado traspasado del Redentor es la fuente a la que debemos acercarnos para alcanzar el verdadero conocimiento de Jesucristo y experimentar más a fondo su amor»[16].

[15] San Juan Pablo II, *Homilía* (21-10-1980).
[16] Benedicto XVI, *Carta al Prepósito General de la Compañía de Jesús* (15-5-2006).

II. UN MÉTODO PARA EL ESTUDIO DE LA CRISTOLOGÍA

Una *Introducción* a la cristología y a la soteriología ni puede ni debe entrar en el terreno de lo discutido, sino que ha de ofrecer los fundamentos que hacen firme la fe en el Misterio de Cristo. El camino *(método)* para presentar estos fundamentos y orientar en su reflexión ha sido señalado con claridad por el decreto del Concilio Vaticano II *Optatam totius* (n.16)[17] y recordado posteriormente por el papa san Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio* (nn.64-66)[18].

La teología, en cuanto elaboración refleja y científica de la Palabra de Dios a la luz de la fe, implica un doble movimiento: escucha e inteligencia. En cuanto *escucha de la fe* («auditus fidei»), la teología hace suyos los contenidos de la Revelación tal como han sido transmitidos en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio; en cuanto *inteligencia de la fe* («intellectus fidei»), la teología reconoce que la Verdad divina, dada a conocer por la revelación, goza de inteligibilidad propia y se esfuerza por asumir sus mismas estructuras lógicas y mostrar su significado salvífico. En rigor, el teólogo es al mismo tiempo *oyente e intérprete de la Palabra.*

1. El itinerario de nuestro Tratado

Teniendo en cuenta el doble movimiento del quehacer teológico y su carácter introductorio, el presente Tratado se divide en dos Partes, a las que precede una introducción. La *Introducción* aborda los interrogantes sobre Cristo por parte de los creyentes y no creyentes, dedicando especial atención a la investigación histórica sobre Jesucristo. La Primera Parte, titulada *El Misterio de Jesucristo en la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición,* responde al primer movimiento de la teología, la escucha de la fe. En ella se presentan los fundamentos de la cristología en el Antiguo Testamento, la figura y la obra de Cristo en el Nuevo Testamento, y las distintas etapas de profundización teológica sobre el misterio de Cristo

[17] «Ordénese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia del Oriente y del Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia; aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás; aprendan también a reconocerlos presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia; a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas en modo apropiado a los hombres de su tiempo» (OT 16).

[18] «La teología se organiza como ciencia de la fe a la luz de un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*. Con el primero, asume los contenidos de la Revelación tal y como han sido explicitados progresivamente en la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio vivo de la Iglesia. Con el segundo, la teología quiere responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa» (FR 65).

a lo largo de la Historia de la Iglesia, prestando especial atención a los siete primeros concilios ecuménicos de la Iglesia todavía indivisa. La Segunda Parte, titulada *Presentación sistemática del Misterio de Jesucristo,* responde al segundo movimiento de la teología, la inteligencia de la fe. En ella se ofrece una presentación orgánica y unitaria del dato bíblico y de las aportaciones de la Tradición y de los teólogos hasta nuestros días. Se estudia, en primer lugar, el hecho decisivo de la encarnación para profundizar posteriormente en la identidad de Jesucristo: la única Persona del Verbo en la que se unen la naturaleza divina y la humana. Se exponen a continuación de forma ordenada las cuestiones relativas a la obra redentora. La *Conclusión* del Tratado mostrará la relevancia salvífica universal de Jesucristo y de la Iglesia.

2. Fundamentación teológica de la «cristología espiritual»

Consciente de las dificultades que atravesaba el estudio de la cristología en el siglo XX, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, cuando apenas llevaba unos meses como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, participó en un Congreso de Cristología, organizado por el Celam en Río de Janeiro (Brasil), en septiembre de 1982. El título de su ponencia fue «Fundamentación teológica de la cristología espiritual»[19]. Su propósito no fue inventar una nueva forma de cristología, sino señalar en forma de tesis el núcleo interior de la cristología. En el mar revuelto de una literatura que presenta muchas veces imágenes deformadas de Jesús, es necesario saber mantener el rumbo y navegar con seguridad hacia un conocimiento sapiencial, no sólo teórico ni parcial, de la persona de Jesús. En siete tesis, J. Ratzinger ofrece indicadores luminosos que pueden orientarnos en esa tarea. Presentémoslas brevemente.

La primera tesis señala el centro de la vida y de la persona de Jesucristo. Si no se capta ese centro, como el testimonio principal que Jesucristo ofrece sobre sí, tal como han transmitido los evangelios, no se comprende nada de la identidad y misión de Jesús.

> 1.ª Tesis. Según el testimonio de la Sagrada Escritura, el centro de la vida y de la persona de Jesús es su permanente comunicación con el Padre[20].

La segunda tesis muestra la muerte de Jesús como acto de glorificación a Dios, advirtiendo que Jesús murió orando tras entregarse amorosamente en la última cena. La correcta comprensión del desenlace de la vida terrena de Jesús es determinante para captar el sentido último de su relación con el Padre y de su misión salvífica.

[19] Cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado,* o.c., 9-57.
[20] Ibíd., 14.

2.ª Tesis. Jesús murió rezando. En la última cena, Él había anticipado su muerte, en cuanto se dio y compartió a sí mismo y así transformó desde dentro la muerte en una acción del amor, en una glorificación de Dios[21].

La tercera tesis saca las consecuencias de lo afirmado a propósito de la centralidad de la oración en la Persona de Jesús. Sin relación con Dios no es posible llegar al conocimiento de Quien se constituye en su esencia precisamente por la relación con Dios. Por eso, la participación en los sentimientos de Jesús, en su oración —que es un acto de amor— no es el condimento piadoso del acercamiento a Jesús, sino que es su condición de posibilidad. Necesaria es la teología de los santos.

3.ª Tesis. Porque la oración es el centro de la persona de Jesús, la participación en su oración es el presupuesto para conocer y comprender a Jesús[22].

La cuarta tesis lleva a la consideración de la imprescindible mediación eclesial en el conocimiento de Cristo. Jesús ha transformado el antiguo pueblo de Dios en un nuevo pueblo acogiendo a los que creen en Él en una comunidad con Él mismo, la comunidad de su Cuerpo que es la Iglesia. Por eso, el ser con Jesús y el conocimiento que de ahí surge presuponen la comunión en y con la Iglesia, el nuevo pueblo de Dios.

4.ª Tesis. La comunión con la oración de Jesús incluye la comunión con todos sus hermanos. El ser o estar con su Persona, que surge del participar en su oración, constituye entonces esa compañía, ese ser-con, abarcador y entrañable, que Pablo denomina «cuerpo de Cristo». Por eso, la Iglesia —el «cuerpo de Cristo»— es el verdadero sujeto del conocimiento de Jesús. En su memoria lo pasado se hace presente, porque en ella Cristo está vivo y presente[23].

La quinta tesis muestra la inseparable relación entre la verdad conocida de Jesús, en la comunión con Él y su Cuerpo, y la formulación eclesial de esta verdad. La afirmación fundamental del dogma que resume todo el testimonio de los primeros concilios («Jesucristo, el Hijo, es de la misma sustancia del Padre»), simplemente traduce la realidad de la oración de Jesús en un lenguaje filosófico y teológico.

5.ª Tesis. El núcleo de los dogmas definidos en los primeros concilios eclesiales consiste en afirmar que Jesús es el verdadero Hijo de Dios, que posee la misma esencia que el Padre y, por medio de la encarnación, también posee la misma esencia que nosotros. En última instancia, esta definición no es sino la interpretación de la vida y de la muerte de Jesús, que siempre estuvieron determinadas por su diálogo filial con el Padre. Por tanto, no es posible separar u oponer una cristología dogmática y otra bíblica, del mismo modo que no pueden separarse cristología y soteriolo-

[21] Ibid., 24.
[22] Ibid., 28.
[23] Ibid., 31.

gía. Asimismo, cristología «de arriba» y cristología «de abajo», teología de la encarnación y teología de la cruz configuran una unidad indisoluble[24].

La sexta tesis recupera la importancia de las definiciones conciliares en materia cristológica de los primeros Concilios ecuménicos, señalando la necesidad de comprender esas definiciones en continuidad con el testimonio bíblico. Especial relieve debe darse al Concilio III de Constantinopla en cuanto interpretación correcta de la fórmula calcedonense y clarificación luminosa de la unidad de sujeto en Cristo precisamente en el punto decisivo de su libertad, revelada como armonía de sus voluntades divina y humana.

> 6.ª Tesis. Para una correcta comprensión de la unidad interior de teología bíblica y de teología dogmática, de teología y de vida religiosa, la denominada teología neocalcedonense, recapitulada en el III Concilio de Constantinopla (680/681), cumple una aportación muy importante. Sólo a partir de esta teología se abre plenamente el sentido del dogma de Calcedonia (451)[25].

La séptima y última tesis plantea la cuestión del método adecuado para la comprensión de la Escritura y de la Tradición, valorando los métodos científicos desde sus presupuestos filosóficos. Para Ratzinger la validez de un método estriba en su capacidad de conservar la unidad interior de los datos que maneja. Sólo la hermenéutica de la fe cumple con la exigencia de unidad que debe poseer un método adecuado, porque es la única capaz de conservar todo el testimonio de las fuentes y porque es la única forma de comprensión que en la amplitud de su visión trasciende las diferencias de culturas, de tiempos y de pueblos.

> 7.ª Tesis. El método histórico crítico y otros métodos científicos más recientes son importantes para la comprensión de la Sagrada Escritura y de la Tradición. De todos modos, su valor depende del contexto hermenéutico (filosófico) en el que son empleados[26].

En nuestro Tratado intentaremos mantener la orientación dada por J. Ratzinger en las siete tesis citadas. Lo haremos tomando como guía segura la síntesis de la fe que encontramos en el *Catecismo de la Iglesia Católica.*

3. Cristología desde el *Catecismo de la Iglesia Católica*

La publicación en 1992 del *Catecismo de la Iglesia Católica* constituye un acontecimiento eclesial de enorme trascendencia *también* para la teología[27]. En él encontramos «una exposición completa e íntegra de la

[24] Ibíd., 38.
[25] Ibíd., 45.
[26] Ibíd., 51.
[27] Cf. C. Pozo, «La utilización del *Catecismo de la Iglesia Católica* en la formación teológica»: *Actualidad catequética* 195-196 (2002) 35-53; también en C. Pozo, *Estudios*

doctrina católica, gracias a lo cual, cualquiera pueda conocer aquello que la Iglesia profesa y celebra, lo que vive y ora en su quehacer diario»[28]. El Papa lo declaró «presentación auténtica y sistemática de la fe y de la doctrina católica [...]; un camino plenamente seguro para presentar con renovado impulso a los hombres de nuestro tiempo el mensaje cristiano, en todas y cada una de sus partes»[29].

En el *Catecismo* no sólo encontramos un elenco ordenado de las verdades de la fe, sino también una síntesis de la doctrina católica, de sus fuentes y de su armonía intrínseca. Es, en efecto, «la exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas e iluminadas por la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica y el Magisterio de la Iglesia»[30]. Por eso ha podido ser declarado por el Papa como *regla segura de fe:* «Lo declaro como regla segura para la enseñanza de la fe y como instrumento válido y legítimo al servicio de la comunión eclesial»[31].

El presente Tratado quiere prestar atención al *Catecismo* en cada una de sus partes. En la Parte Positiva *(El Misterio de Jesucristo en la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición)* asumirá los textos fundamentales de la Escritura y de la Tradición eclesial sobre el Misterio de Cristo. El *Catecismo* nos ofrece una aproximación primera al sentido eclesial de estos textos. A partir de esta aproximación, se profundizará en su significado y se discutirán las opiniones contrarias. Evidentemente, no pertenece al género propio del *Catecismo* la discusión sobre la investigación exegética contemporánea o sobre su sistematización «de autor» o «de escuela». Ahora bien, en él encontramos la regla segura para discernir el valor y los logros de esa discusión. En esta primera parte, se recoge la propuesta orgánica del *Catecismo* que recupera la noción patrística de *misterio* y ofrece una cristología de *los misterios de la vida de Cristo*. En la Parte Sistemática *(Presentación sistemática del Misterio de Jesucristo)* se toma como punto de partida el misterio de la encarnación y se sacan las consecuencias de cara a la afirmación de la verdadera identidad de Jesús y de su mediación salvífica universal.

4. Bajo la guía de santo Tomás de Aquino

El Concilio Vaticano II recomienda en dos ocasiones adoptar en el campo de la enseñanza la guía de santo Tomás de Aquino. Lo hace en la Declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana (28 de octubre de 1965) cuando habla del cuidado que la Iglesia presta a las escuelas superiores (universidades y facultades) alentando el cultivo de

sobre Historia de la Teología..., o.c., 241-262; M. Navarro Ramírez, *El uso del «Catecismo de la Iglesia Católica»...*, o.c.

[28] San Juan Pablo II, Carta apost. *Laetamur magnopere,* en *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, ed. Typica (LEV, Ciudad del Vaticano 1997) viii.

[29] Ibid., ix.

[30] San Juan Pablo II, Constitución apost. *Fidei depositum,* en *Catechismus Catholicae Ecclesiae,* ed. Typica (LEV, Ciudad del Vaticano 1997) 5.

[31] Ibid.

las diferentes disciplinas de modo que se vea cómo la fe y la razón van armónicamente encaminadas a la verdad, siguiendo las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de santo Tomás de Aquino[32]. Lo hace, además, en el Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal (28 de octubre de 1965), cuando establece la manera de ordenar la teología dogmática, partiendo de los temas bíblicos y de la contribución de los Santos Padres y de la historia posterior del dogma, para profundizar después en su comprensión *siguiendo las enseñanzas de santo Tomás de Aquino*:

> Ordénese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia; aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás; aprendan también a reconocerlos presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia; a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas en modo apropiado a los hombres de su tiempo (OT 16).

Recibir con docilidad las orientaciones conciliares, tanto en la letra como en el espíritu, exige tomar en serio la referencia a santo Tomás como guía en el estudio y en la transmisión de la teología[33]. Como se expondrá en su momento, la cristología del Aquinate no está presente sólo en la *Suma Teológica*, si bien es ahí donde alcanza su exposición más orgánica y acabada. El *Catecismo de la Iglesia Católica* se inspira en la síntesis del Doctor Angélico cuando explica el contenido del segundo artículo del Credo en dos momentos, abordando primero el misterio de la encarnación y cómo es hombre el Hijo de Dios, y presentando después los misterios de la vida del Verbo encarnado. En el presente manual, la presencia del Aquinate se descubrirá de forma más patente en la parte sistemática, donde se recogerán sus explicaciones sobre el misterio mismo de la encarnación y sus consecuencias para la formulación de la doctrina relativa a la persona y a la obra del Redentor. La exposición de los misterios de la vida de Cristo aparecerá al presentar la cristología neotestamentaria asumiendo con ello la guía de santo Tomás, no sólo para

[32] «La Iglesia tiene también sumo cuidado de las escuelas superiores, sobre todo de las universidades y facultades. E incluso en las que dependen de ella pretende sistemáticamente que cada disciplina se cultive según sus principios, sus métodos y la libertad propia de la investigación científica, de manera que cada día sea más profunda la comprensión de las mismas disciplinas, y considerando con toda atención los problemas y los hallazgos de los últimos tiempos se vea con más exactitud cómo la fe y la razón van armónicamente encaminadas a la verdad, que es una, siguiendo las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de santo Tomás de Aquino» (GE 10).

[33] Cf. E. FORMENT, «Introducción general», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, I (BAC, Madrid 2007) XXV-XXXVII.

la exposición sistemática, sino también para la lectura e interpretación del dato bíblico en el surco vivo de la Tradición.

III. LA CRISTOLOGÍA, CENTRO DE LA TEOLOGÍA

Santo Tomás de Aquino, en el Prólogo con el que inicia la Tercera Parte de su *Suma de Teología*, justifica el lugar que corresponde al Misterio de Cristo dentro del saber teológico afirmando que «para la consumación de toda la empresa teológica *(ad consummationem totius theologici negotii),* después de la consideración del fin último de la vida humana y de las virtudes y los vicios, es necesario que nuestra atención se ocupe del mismo Salvador de todos y de los beneficios otorgados por Él al género humano»[34].

La regulación actual de los estudios teológicos hace del *cristocentrismo* la clave para mostrar la unidad de las diferentes disciplinas teológicas. La Constitución Apostólica *Sapientia christiana* del papa Juan Pablo II, después de afirmar que el estudio de la Sagrada Escritura debe ser «como el alma de la Sagrada Teología» (DV 24), afirma que las diferentes disciplinas teológicas deben enseñarse de modo que todas ellas converjan hacia el conocimiento del Misterio de Cristo[35].

1. El Misterio de Cristo: centro y eje de los estudios teológicos

Haciendo del Misterio de Cristo la *clave de síntesis* que articula las diferentes disciplinas, se pueden ordenar los tratados dogmáticos en tres grandes bloques: i) Cristo, plenitud de la Revelación; ii) la Iglesia, Sacramento de Cristo; iii) el hombre en Cristo.

I	- *Cristo*, Revelación plena del Misterio de Dios	-	Trinidad, Cristología, Mariología
II	- La Iglesia, Sacramento de *Cristo*	-	Eclesiología, Sacramentología
III	- El hombre en *Cristo*	-	Creación, Antropología, Escatología

El primer bloque *(Cristo, plenitud de la Revelación)* puede articularse en dos momentos: la Revelación y el Misterio de Dios revelado en Jesucristo. El primer momento agrupa la Teología Fundamental según la doble orientación actual de esta disciplina (Teología de la Revelación y Ciencias de las Religiones), la Sagrada Escritura y la Patrología, ex-

[34] *STh* III Prol. (BAC.N 83,3).

[35] «Las diferentes disciplinas teológicas deben enseñarse de tal manera que, de las razones internas del objeto propio de cada una y en conexión con las otras disciplinas, tanto las filosóficas como las ciencias antropológicas, resulte bien clara la unidad de toda la enseñanza teológica, y todas las disciplinas converjan hacia el conocimiento del misterio de Cristo, para que así sea anunciado con mayor eficacia al Pueblo de Dios y a todas las gentes» (SAN JUAN PABLO II, Constitución apost. *Sapientia christiana* [15-4-1979], II P, I a. 67, 2; cf. OT 14).

presión privilegiada, no única, de la Tradición. Encuentra aquí su lugar también la fundamentación de la moral. El segundo momento agrupa el Misterio de la Trinidad, la Cristología y la Mariología (puente entre el bloque primero y segundo).

El segundo bloque *(la Iglesia, Sacramento de Cristo)* puede articularse también en dos momentos: la Iglesia y los Sacramentos. Bajo este esquema, la Eclesiología se concibe como un único tratado en el que se integran tanto las cuestiones *fundamentales* como las *dogmáticas* del Misterio de la Iglesia, integrando además en él otras asignaturas (Misionología, Ecumenismo y Teología del Laicado). El estudio de los Sacramentos muestra así claramente su vínculo eclesiológico. Este segundo bloque permite, además, la incorporación de materias como la Liturgia y el Derecho, estrechamente relacionadas al Misterio de la Iglesia y su realidad sacramental.

El tercer bloque *(el hombre en Cristo)* aborda la Antropología desde el Misterio de Cristo (cf. GS 22) en su progresiva revelación: creación, redención (gracia) y glorificación (santificación). El estudio de la Antropología Teológica permite presentar las disciplinas que se agrupan bajo el epígrafe de Teología Práctica: Moral Especial, Teología Espiritual, Catequética, Psicología pastoral y Teología pastoral.

2. La conexión cristológica de los tratados teológicos

Puesto que Cristo es el Hijo de Dios, el Verbo encarnado, corresponde a Él y sólo a Él ser el centro de la vida de cada hombre, de la sociedad, de la historia y del cosmos. El cristocentrismo no sólo se revela como clave perfectamente válida para la sistematización de la teología dogmática, sino que da coherencia interna a todo el universo teológico señalando así su función propia e insustituible dentro de la Sagrada Teología. La renovación de las diferentes disciplinas teológicas querida por el Concilio Vaticano II pasa por el contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación[36].

[36] «Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación» (OT 16).

CAPÍTULO II

MISIÓN DE LA CRISTOLOGÍA HOY

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009) 74-96; ÍD., «Gesù di Nazaret di Benedetto XVI e la cristologia cattolica», en ÍD., *Gesù, identità del Cristianesimo* (LEV, Ciudad del Vaticano 2008) 10s; BURRIDGE, R., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1992); FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, S., *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C.* (Ediciones Univ. Católica de Chile, Santiago de Chile ²2007) 11-70; GONZÁLEZ MONTES, A., *Teología fundamental* (BAC, Madrid 2010) 609-700; LATOURELLE, R., *A Jesús el Cristo por los Evangelios* (Sígueme, Salamanca ²1986) 202-226; OCÁRIZ, F. - MATEO-SECO, L. F. - RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Pamplona ³2004) 25-53; RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret,* I (La esfera de los libros, Madrid 2007) 7-21; ÍD., *Jesús de Nazaret,* II (Ediciones Encuentro, Madrid 2011) 5-10; SAYÉS, J. A., *Cristología fundamental* (CETE, Toledo 1985) 5-17; SCHÖNBORN, Ch., *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología* (Edicep, Valencia 2006) 11-56; THEISSEN, G. - MERZ, A., *El Jesús histórico* (Sígueme, Salamanca 1999) 17-30; VARGAS MACHUCA, A., *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2004); VARO, F., «Hablar hoy de Jesús en Teología»: *Scripta Theologica* 32/2 (2000) 495-518; ÍD., *Rabí Jesús de Nazaret* (BAC, Madrid 2006) 8-16.

El 24 de julio de 1966, el entonces Pro-Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Alfredo Ottaviani, dirigió una carta a los presidentes de las Conferencias Episcopales sobre los abusos en la interpretación de los decretos del Concilio Vaticano II. La carta no tenía carácter público y debía mantenerse en estricto secreto. Debido a las filtraciones parciales en la prensa, la misma Congregación autorizó su publicación íntegra[1]. La Carta comienza afirmando que el recientemente concluido Concilio Vaticano II ha promulgado «documentos muy valiosos, tanto en los aspectos doctrinales como en los disciplinares, para promover de manera más eficaz la vida de la Iglesia», para continuar lamentando que «de diversas partes han llegado noticias desagradables acerca de abusos cometidos en la interpretación de la doctrina del Concilio, así como de opiniones extrañas y atrevidas, que aparecen aquí y allá, y que perturban no poco el esfuerzo de muchos fieles». Sigue después la Carta señalando algunos de esos errores, a modo de ejemplo, en torno a

[1] Cf. CDF, *Documentos 1966-2007,* ed. de E. Vadillo (BAC, Madrid 2008) 28-31.

diez núcleos problemáticos. El número cinco está dedicado íntegramente al Misterio de Jesucristo:

> La misma adorable persona de nuestro Señor Jesucristo se ve afectada, pues al abordar la cristología, se emplean tales conceptos de naturaleza y de persona, que difícilmente pueden ser compatibles con las definiciones dogmáticas. Además serpentea un humanismo cristológico para el que Cristo se reduce a la condición de un simple hombre, que adquirió poco a poco conciencia de su filiación divina. Su concepción virginal, los milagros y la misma resurrección se conceden verbalmente, pero en realidad quedan reducidas al mero orden natural[2].

El cardenal Ottaviani señala en su carta cuatro núcleos problemáticos en la presentación del misterio de Jesucristo, tal como aparece en algunos autores: i) conceptos de naturaleza y personas incompatibles con las definiciones dogmáticas; ii) reducción de Cristo a un simple hombre; iii) conciencia filial adquirida paulatinamente; iv) comprensión meramente natural de la concepción virginal, los milagros y la resurrección.

Cuando queremos introducirnos en el conocimiento teológico y sapiencial del misterio de Jesucristo, debemos ser conscientes de la existencia de una serie de autores y de escritos, también en el seno de la Iglesia católica, que han sembrado la confusión entre el Pueblo de Dios con propuestas alejadas del sentir eclesial.

Muchas de las propuestas teológicas que han deformado la presentación del misterio de Cristo han surgido con el deseo sincero y honesto de responder a las exigencias de nuestro tiempo, buscando el diálogo, unas veces, con el pensamiento crítico de la modernidad, otras veces, con las grandes tradiciones religiosas a fin de hacer más accesible la figura de Jesús de Nazaret a nuestros contemporáneos. El problema surge cuando esas propuestas no respetan el testimonio de la Sagrada Escritura, tal como ha sido custodiado y transmitido por la Tradición de la Iglesia; o cuando se ha roto la continuidad entre el testimonio de fe y los datos de la historia, sembrando la desconfianza sobre el valor histórico de los escritos que forman el Nuevo Testamento; o cuando no se ha sabido distinguir la veracidad de los escritos canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento de los datos ofrecidos por los escritos apócrifos; o cuando se han seleccionado algunos aspectos de la figura de Jesús y se han negado otros; o cuando se ha querido separar a Jesús de la Iglesia y se ha pedido que la Iglesia vuelva a Jesús, como si Jesús no habitara en su Iglesia o como si esta hubiera traicionado la transmisión fiel del verdadero Jesús.

Sin entrar a valorar la intención de los autores que han realizado esas propuestas, debemos repasar brevemente los principales núcleos problemáticos que hoy encontramos en algunas cristologías para señalar sus consecuencias en la vida cristiana[3]. Al comienzo del estudio de la cristología no es fácil percibir la gravedad de esos núcleos problemáticos.

[2] CDF, *Carta a los presidentes de las conferencias episcopales sobre los abusos en la interpretación de los decretos del Concilio Vaticano II* (24-7-1966), 5 (BAC.N 673,29).

[3] Cf. J. Rico Pavés, «Núcleos problemáticos que afectan al dogma cristológico», en A. del Agua Pérez (ed.), *Transmitir hoy la fe en Cristo* (Edice, Madrid 2015) 269-330.

Sin embargo, aun sabiendo que este es un tema sobre el que habrá que volver al completar la asignatura, es necesario saber que la exhortación de la *Carta a los Hebreos* sigue siendo plenamente actual: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy y siempre. No os dejéis arrastrar por doctrinas complicadas y extrañas» (Heb 13,8s).

A la luz de esta afirmación, presentaremos en este capítulo la misión de la cristología hoy procediendo en tres momentos: primero, mostraremos de forma general los pilares sobre los que se asienta el estudio teológico del misterio de Jesucristo; repasaremos, después, las causas que han llevado a la quiebra de esos pilares desencadenando visiones deficientes de la figura de Jesús; nos detendremos, por último, en la confianza que merecen los evangelios, como primera fuente para el conocimiento de Jesucristo, a fin de superar la ruptura entre el llamado «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe». Para el desarrollo de este tema tomaremos como guía principalmente las aportaciones de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), Christoph Schönborn y Angelo Amato.

I. LOS TRES PILARES DE LA CRISTOLOGÍA

El cardenal arzobispo de Viena (Austria), Ch. Schönborn, en el Preámbulo de su manual de cristología[4], afirma que «el punto de partida de toda Cristología consiste en la certeza de fe de que Jesús de Nazaret es el Mesías de Israel, el Hijo del Padre»[5], y señala a continuación los pilares sobre los que desea asentar su estudio:

> Siguiendo el *Catecismo de la Iglesia Católica,* tendemos a hacer de esa concepción el principio estructural de toda nuestra cristología, esforzándonos, como Tomás [de Aquino] (y el Credo mismo), por seguir el camino terrenal del Hijo de Dios, interpretando cada etapa de este camino como misterio, como acontecimiento teándrico y humano-divino, en su concreta y humana historicidad, inseparable pero inconfusa en su verdadera divinidad[6].

Con el epígrafe «Preámbulos de la cristología», Schönborn introduce su obra con tres capítulos en los que se describen los núcleos problemáticos que hoy debe afrontar la cristología. Encontramos ahí los pilares de la presentación teológica del Misterio de Cristo, la crisis de la modernidad y su influencia en la cristología, y los ataques a la figura de Jesús. Para individuar los núcleos problemáticos, Schönborn dibuja primero, en positivo, las coordenadas dentro de las cuales se debe presentar teológicamente la figura de Jesús.

[4] Cf. Ch. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo...,* o.c.
[5] Ibíd., 11.
[6] Ibíd., 16.

1. Las tres columnas de la cristología: Escritura, Tradición y Experiencia

Tres columnas soportan conjuntamente la cristología: la Escritura, la Tradición y la Experiencia. La fortaleza de las tres es decisiva para la consistencia misma de la cristología.

La primera columna es la *Sagrada Escritura.* Lo que sabemos históricamente de Jesús de Nazaret proviene casi exclusivamente del Nuevo Testamento, sobre todo de los Evangelios. Estos contienen, a su vez, tradiciones de Jesús, de sus palabras y de sus hechos. Todo el canon del Nuevo Testamento es una tradición en estratos, comprimida y filtrada. Escritura y Tradición son desde el principio inseparables. La Escritura es producto de la Tradición: la Escritura es Tradición testimoniada por escrito. Dado que todo lo que sabemos de Cristo proviene de la Escritura, la pregunta por la credibilidad de los Evangelios es sumamente importante.

La segunda columna es la *Tradición.* La Tradición continúa como *traditio apostolica,* como un contenido del *depositum fidei* y encuentra su expresión especial en los grandes concilios de la Iglesia primitiva. Ahora bien, a la Tradición no sólo pertenecen los autores eruditos de la antigüedad, sino también la «celebración cristológica»: «la liturgia es la fuente viva de la tradición del misterio de Cristo»[7]. La tradición doctrinal y litúrgica no se debe separar de la tradición vital. Los santos son cristología vivida.

La tercera columna es la *Experiencia.* En la Tradición se encuentran la Escritura y la Experiencia. «La experiencia particular, pero también la experiencia conjunta de todo un pueblo, pertenecen a la historia de la fe y, por ende, también a la cristología»[8].

2. Situación actual: las columnas se quiebran

La unidad de las tres columnas había sido pensada y vivida durante siglos sin problemas. La problemática actual procede de la quiebra progresiva de las tres columnas. Al romperse una sola de estas columnas no sólo se rompe la cristología, sino la teología toda en su conjunto. «La cristología tiene hoy que preocuparse del hecho de que en los últimos siglos, exactamente desde la Reforma, una columna tras otra se ha ido resquebrajando»[9].

La primera ruptura es la *Reforma,* al poner en duda la Tradición y al partir del hecho de que la doctrina originaria del Evangelio ha sido falsificada. Ni Roma, ni el papado, ni la Iglesia católica romana han sabido conservar el mensaje evangélico en toda su pureza. Hay que volver, según Lutero, a lo originario, a la Biblia, superando toda la Tradición: *sola Scriptura.*

[7] Ibíd., 31.
[8] Ibíd.
[9] Ibíd.

La segunda ruptura se da en la *Ilustración*. Ahora se sospecha de la *sola Scriptura*. La radical crítica histórica de la Biblia, según H. S. Reimarus, desplaza la Escritura al lado de una tradición que la falsea y desfigura. La sola Escritura ya no es suficiente. En ella hay que buscar al verdadero Jesús, al «Jesús de la historia» liberándolo de la confesión de fe que lo ha transmitido en una interpretación que desfigura lo sucedido históricamente.

La tercera ruptura somete a crítica la Escritura haciendo de la experiencia existencial el principal criterio hermenéutico. Entendida la fe como sentimiento (F. Schleiermacher), lo importante ya no será la certeza histórica —a la cual no podemos llegar desde los evangelios—, sino la experiencia de Jesús para cada creyente. No importa quién fue Jesús —se afirma—, lo importante es quién es Jesús para mí.

3. La triple crisis de la modernidad

Para que Escritura, Tradición y Experiencia puedan seguir siendo fundamentos de la cristología, es de gran importancia señalar su relevancia en el contexto derivado de la modernidad, donde tres crisis golpean la solidez de esos fundamentos.

La primera crisis es la científico-natural. El hombre se comprende como una parte (no el centro) del universo. Cuestionada la centralidad del hombre, se cuestiona también la importancia misma de la encarnación y de la Redención: ¿podemos hoy realmente asegurar que Dios ha hecho toda su obra de creación para y por los hombres? Al afirmar la encarnación del Hijo de Dios, ¿no se está privilegiando indebidamente *esta* tierra haciéndola el lugar de la salvación? La respuesta a estos interrogantes la ofrece B. Pascal en su doctrina sobre los *tres órdenes*, tal como aparece en sus *Pensamientos* 289 (793)[10]: el orden material, el espiritual y el sobrenatural (del amor). La respuesta a la primera crisis pasa por volver a descubrir, junto a la inmensidad material del cosmos, el orden de los espíritus y el orden del amor.

La segunda crisis es la histórica y queda formulada por el maestro de la Ilustración G. E. Lessing (†1781) al hablar del «horrible foso»: «verdades casuales históricas nunca podrán llegar a ser la demostración de verdades de razón necesarias». Los ilustrados afirman que los acontecimientos históricos son siempre relativos y sólo tienen una significación limitada, nunca absoluta. Lo cual vale también para Jesús. A partir de entonces, se quiere despojar a Jesús de sus vestiduras dogmáticas. Pero

[10] «Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no pesan lo que el más pequeño de los espíritus; estos lo conocen todo y a sí mismos; aquellos no. Todos los cuerpos en conjunto y todos los espíritus en conjunto y todas sus obras no pesan lo que el más pequeño acto de amor. Este pertenece a un orden de cosas infinitamente mucho más alto. No podríamos producir del conjunto de todos los cuerpos ni el más pequeño de los pensamientos. Esto es imposible, pues pertenece a otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no podríamos producir ningún sentimiento de verdadero amor. Esto es imposible, porque pertenece a otro orden de cosas, al orden sobrenatural» (B. PASCAL, *Pensées* 829 [793], cit. en Ch. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo...*, o.c., 36).

de todo esto no ha surgido el «original Jesús de Nazaret» sino figuras deformadas de Jesús, acomodadas a los gustos de los autores o de las modas. La consecuencia ha sido la negación de la verdad de la encarnación: «Hoy parece que se está extendiendo un "neoarrianismo", que aunque ve a Jesús como un hombre acreditado por Dios, no lo considera como el Hijo de Dios»[11].

La tercera crisis, la existencial, se ilumina especialmente teniendo en cuenta algunas disputas medievales entre cristianos y judíos sobre la autenticidad de Jesús como el Mesías anunciado por los profetas. Los rabinos preguntan a los cristianos: si el Mesías ya ha venido, ¿por qué no hay paz como anunciaron los profetas? Detrás de esta cuestión está otra decisiva: en definitiva, ¿qué salvación ha traído Jesús? La pregunta es hoy especialmente importante, pues el mayor conocimiento que actualmente se posee del pluralismo religioso lleva a muchos a preguntarse, también dentro de la Iglesia, si Jesús es el único salvador de todos los hombres.

II. LA CRISIS ACTUAL DE LA CRISTOLOGÍA

En el primer capítulo ya nos referimos a una importante ponencia del Card. J. Ratzinger pronunciada en un congreso de cristología celebrado en Río de Janeiro en septiembre de 1982. En aquella ocasión, el futuro Papa presentaba los siete principios que, en su opinión, deben guiar el estudio del misterio de Jesucristo. El enunciado de las siete tesis iba precedido de un diagnóstico de la crisis de la cristología en el momento actual. Aunque la cita es extensa, conviene referirla íntegramente:

> Desde el tiempo del Concilio Vaticano II a esta parte, el panorama de la teología ha experimentado un cambio radical, no sólo en el contenido de las disputas teológicas, sino también y de un modo especial, en su estructura. Mientras que el debate teológico anterior al Concilio se movía en el interior de un marco fijamente estructurado y libre de cuestionamientos, hoy están en tela de juicio los fundamentos mismos. Esta situación se hace evidente, de un modo especial, en el ámbito de la cristología. Antes se trataban las distintas teorías para una mejor elucidación de los misterios de la unión hipostática o se investigaban cuestiones parciales como el saber de Cristo. Hoy, en cambio, se pregunta: ¿Cuál es, en realidad, la relación entre el dogma cristológico y el testimonio de la Biblia? ¿Cuál es la relación entre la cristología bíblica en sus distintas fases de evolución y la figura histórica real de Jesús mismo? ¿Cuán profundamente se apoya, en realidad, la Iglesia en la voluntad de Jesús? En este contexto es muy significativo que, en la nueva literatura, la dignidad del nombre Cristo es reemplazado y desplazado ampliamente por el nombre Jesús. Este proceso de cambio del lenguaje manifiesta un acontecimiento espiritual de gran alcance, es decir, el intento de remontarse a la figura puramente histórica de Jesús por detrás de la confesión de la Iglesia. Jesús no debe ya ser comprendido a partir de la confesión eclesial, sino sólo por Él mismo, y así poder interpretar de un modo radicalmente nuevo el influjo de su acción

[11] Ch. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo...*, o.c., 38.

> y su anuncio. Por eso, ya no se pregunta por el seguimiento de Cristo, sino por el seguimiento de Jesús. La expresión «seguimiento de Cristo» *(sequela Christi)* incluye, junto con la confesión eclesial de Jesús como el Cristo, también un reconocimiento fundamental de la Iglesia como figura originaria del seguimiento y de la imitación. El seguimiento de Jesús, por el contrario, tiene ante sus ojos al hombre Jesús, como aquel que se resiste y se opone a toda autoridad, y, de este modo, esta expresión porta consigo un rasgo constitutivo de crítica eclesial como distintivo de fidelidad a Jesús. Con ello, es puesta en discusión, más allá de la cristología, la soteriología, que ahora necesariamente también sufre un cambio. En lugar de la «salvación» aparece en escena la «liberación». La cuestión sobre cómo puede ser transmitida la acción liberadora de Jesús aparece, casi de un modo espontáneo, en una oposición crítica con la doctrina clásica sobre cómo la gracia es participada al hombre[12].

Ratzinger habla de un «cambio radical» en el panorama teológico, especialmente en la cristología, que afecta no sólo a los contenidos sino también a la estructura de las disputas teológicas. Ese cambio se descubre en el cuestionamiento de los fundamentos mismos de la reflexión teológica y se traduce en síntomas muy concretos: i) quiebra de la relación entre el dogma cristológico y el testimonio bíblico; ii) dudas sobre la relación de la cristología bíblica, y sus fases de evolución, con la figura histórica real de Jesús mismo; iii) sospechas sobre el apoyo de la Iglesia en la voluntad de ese «Jesús real»; iv) abandono del nombre «Cristo» y asunción preferente de «Jesús» como intento de acercarse a la figura histórica de Jesús más allá de la confesión de fe eclesial; v) interpretación radicalmente nueva del mensaje y la acción de Jesús, como la sustitución del «seguimiento de Cristo» por el «seguimiento de Jesús» o de la «salvación» por la «liberación».

Resumiendo esos síntomas, podríamos decir que el primer problema que condiciona negativamente algunas cristologías recientes está en una forma de leer la Sagrada Escritura que se separa cada vez más de la confesión de fe eclesial y encuentra su primera concreción en la ruptura entre el llamado «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe». La segunda concreción se refiere a un modo nuevo de presentar el mensaje y la obra de Jesús, con la consiguiente alteración en el modo de concebir la soteriología. Importa advertir que los síntomas señalados en 1982 por J. Ratzinger se hicieron más agudos en las décadas siguientes, como él mismo recordaría en 2003:

> Pero contemporáneamente con la presencia múltiple de la figura de Jesús, hay justamente en la cristiandad una perturbadora pérdida del significado propio de la cristología. Este proceso había comenzado con el intento de mostrar nuevamente al hombre Jesús, más allá del brillo dorado del dogma, para retornar a la simplicidad de los evangelios; pero al hacer esto, se ha visto rápidamente que la figura de Jesús en los evangelios no se deja reducir a la figura de un amable filántropo, ya que evidentemente también el Jesús de los evangelios excede el marco de lo meramente humano y pone frente a problemas y decisiones que exigen al hombre

[12] J. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, o.c., 11-13.

> en lo más profundo de sí... La crisis de la fe en Cristo ha comenzado en la época moderna con una forma diferente de leer la Sagrada Escritura, la única aparentemente científica, pero el problema respecto a la forma en que hay que leer la Biblia está ligado inseparablemente al problema de Cristo[13].

Una interpretación equivocada de la Sagrada Escritura ha llevado a una presentación deformada del misterio de Jesucristo. En el origen de las interpretaciones deficientes de la Sagrada Escritura se encuentra la crisis ya mencionada de la Ilustración que lleva a desconfiar del valor histórico de los evangelios.

III. LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE JESÚS

El cristianismo no sólo proclama que Dios interviene en la Historia, sino que Él mismo ha entrado en ella haciéndose hombre. Tal proclamación no forma parte de una gnosis (conocimiento de tipo mítico o esotérico) ni de una filosofía. Tiene su origen en lo acaecido históricamente, por ello se transmite a través del testimonio[14]: «lo que hemos visto y oído os lo anunciamos» (1 Jn 1,3). Para el cristiano es imprescindible la investigación de este acontecimiento histórico. La fe cristiana tiene su origen en la actuación de Dios en la historia, por eso, sin el fundamento histórico, la fe puede derivar en creencia mitológica.

> Jesucristo, que es el objeto de la fe de la Iglesia, no es ni un mito ni una idea abstracta cualquiera. Es un hombre que vivió en un contexto concreto y que murió después de haber llevado su propia existencia dentro de la evolución de la historia. La investigación histórica sobre Él es, pues, una exigencia de la fe cristiana[15].

El espíritu humano se eleva al conocimiento de la Verdad con las alas de la fe y de la razón (cf. FR 1). Indagar en la verdad del misterio de Cristo implica al mismo tiempo poner en ejercicio la fe —aceptación de la Palabra de Dios en la adhesión personal a Cristo— y la razón —capacidad humana de hacerse con la realidad indagando su sentido a partir de lo que se le manifiesta. La teología católica evita tanto el fideísmo como el racionalismo, y reconoce en la armonía —querida por Dios— entre la fe y la razón el medio para alcanzar la Verdad. Un ejemplo admirable de esta armonía en la presentación del misterio de Cristo es la obra *Jesús de Nazaret* de J. Ratzinger (Benedicto XVI). En ella, el autor nos ofrece el «fruto de un largo camino interior»[16]. Convertido en el Sucesor de Pedro, Benedicto XVI afirma expresamente en las páginas

[13] Íd., *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid ²2005) 9-11.

[14] «La historia no es otra cosa, por su propia naturaleza, que la comprobación del hecho humano por medio del testimonio» (M.-J. Lagrange, *La méthode historique. La critique biblique et l'Église* [Foi Vivante 31; Paris 1966] 142).

[15] CTI, *Cuestiones selectas de cristología* (1979) I, A, 1, en CTID 221.

[16] J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, o.c. 1, 7.

iniciales que su libro no es un acto magisterial, sino la expresión de su búsqueda personal del rostro del Señor[17].

La obra se abre con un Prólogo de capital importancia para comprender la pretensión del autor. En él describe someramente la situación actual de los estudios bíblicos y teológicos sobre la figura de Jesús de Nazaret, expone las orientaciones metodológicas que le han guiado en su trabajo y señala el fin último que desea alcanzar con esta publicación. Sigue, a continuación, una Introducción en la que Benedicto XVI traza lo que él mismo llama «una primera mirada al misterio de Jesús». Partiendo de la promesa hecha por Dios al Pueblo elegido de un «nuevo Moisés», caracterizado por tratar «a Dios cara a cara como un amigo habla con el amigo»[18], se asienta, desde el principio, el dato decisivo para empezar a comprender la figura de Jesús de Nazaret:

> En Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta. En Él se ha hecho plenamente realidad lo que en Moisés era sólo imperfecto: Él vive ante el rostro de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo; vive en la más íntima unidad con el Padre[19].

Las palabras, las obras, los sufrimientos y la gloria de Jesús tienen su fundamento en la comunión filial de Jesús con el Padre: «Jesús puede hablar del Padre como lo hace sólo porque es el Hijo y está en comunión filial con Él»[20]. En *Jesús de Nazaret* lleva a cabo el programa teológico trazado en la ponencia del congreso de Río de Janeiro del año 1982. La obra no quiere ser, sin más, una biografía de Jesús, sino un intento por «comprender el camino de Jesús en la tierra y su mensaje»[21]. En el segundo volumen, recogiendo las reacciones a la primera parte de su obra, el mismo Ratzinger determina el género de su estudio:

> No creo que sea necesario decir expresamente que no he querido escribir una «Vida de Jesús»... Un teólogo católico ha calificado mi libro, junto a la obra maestra de Romano Guardini, *El Señor*, como «cristología desde arriba», poniendo en guardia sobre los peligros que ello comporta. En realidad, no he intentado escribir una cristología[22].

La clave para entender el objetivo del Papa en esta obra se puede encontrar en la expresión utilizada en las primeras páginas de su primer volumen: «Para mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los Evangelios»[23]. Al inicio de ese volumen, describe Ratzinger la situación actual de los estudios sobre la figura de Jesucristo. Si en los años treinta y cuarenta del siglo XX había una serie de obras fascinantes sobre Jesús, a partir de los años cincuenta empezó a cambiar la situación, debido a la creciente fractura entre el llamado «Jesús histórico»

[17] Cf. ibíd., 20.
[18] Ibíd. I, 27.
[19] Ibíd. I, 28.
[20] Ibíd. I, 30.
[21] Ibíd. I, 373.
[22] Ibíd. II, 8.
[23] Ibíd. I, 18.

y el «Cristo de la fe». Los pretendidos «avances» de la investigación histórico-crítica han dejado «la impresión de que, en cualquier caso, sabemos pocas cosas ciertas sobre Jesús, y que ha sido sólo la fe en su divinidad la que ha plasmado posteriormente su imagen»[24]. Ratzinger no oculta las consecuencias de esta impresión: «Semejante situación es dramática para la fe, pues deja incierto su auténtico punto de referencia: la intimidad con Jesús, de la que todo depende, corre el riesgo de moverse en el vacío»[25]. Ante esta situación, Benedicto XVI, que conoce bien los resultados de las investigaciones histórico-críticas sobre Jesús, se sirve de lo mejor de la exégesis católica reciente para dar un paso más («he tratado con decisión de ir más allá de Schnackenburg»[26]). Sin despreciar la exégesis moderna («este libro no está escrito en contra de la exégesis moderna»[27]), se señalan los límites de la misma y se invita a recuperar principios básicos en la comprensión de las Escrituras: importancia del fundamento histórico, de la exégesis canónica, de la inspiración y de la lectura eclesial. El resultado de estas opciones metodológicas no es sólo expresar confianza en los evangelios, sino transmitir al lector esa misma confianza:

> [...] he intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el «Jesús histórico» en sentido propio y verdadero. Estoy convencido, y confío en que el lector también pueda verlo, de que esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones que hemos conocido en las últimas décadas[28].

Con la obra *Jesús de Nazaret* volvemos así al principal núcleo problemático de la cristología contemporánea: una insuficiente hermenéutica bíblica que quiebra la relación entre la confesión de la fe y la razón histórica incluida necesariamente en esta misma fe[29]. Como Sucesor de Pedro, el papa Benedicto XVI se ha referido a este problema durante el Sínodo de los Obispos dedicado a la Palabra de Dios: «es necesario superar este dualismo entre exégesis y teología. La teología bíblica y la teología sistemática son dos dimensiones de una única realidad»[30].

¿Cómo se ha llegado a la situación descrita por Benedicto XVI? ¿Es posible superar las dificultades derivadas de una deficiente interpretación de las Escrituras? Repasar rápidamente los hitos principales en la llamada «búsqueda del Jesús histórico» nos permitirá comprender el alcance de

[24] Ibíd., I, 8.
[25] Ibíd., I, 8.
[26] Ibíd., I, 10.
[27] Ibíd., I, 19.
[28] Ibíd., I, 18.
[29] «He tratado de mantenerme al margen de posibles controversias sobre muchos elementos particulares y reflexionar únicamente sobre las palabras y las acciones esenciales de Jesús. Y esto guiado por la hermenéutica de la fe, pero teniendo en cuenta al mismo tiempo con responsabilidad la razón histórica, necesariamente incluida en esta misma fe» (ibíd., II, 9).
[30] Benedicto XVI, *Segunda intervención en el Sínodo de Obispos* (14-10-2008).

las palabras de Ratzinger al afirmar, como presupuesto de su estudio, que él confía en los evangelios.

1. Los evangelios y el llamado «Jesús histórico»

La crisis de confianza en el valor histórico de los evangelios es un problema surgido en la teología protestante del siglo XVIII que sólo llegó a la teología católica en el siglo XX. Se trata de una crisis de la que muchos autores aún no han escapado, inmersos en lo que se suele llamar «la búsqueda del Jesús histórico». Se pueden distinguir tres etapas en esa búsqueda, designadas por los autores de la etapa más reciente como *old quest* («antigua búsqueda»), *new quest* («nueva búsqueda») y *third quest* («tercera búsqueda»)[31].

La *Old Quest* (1774-1906) comienza con la publicación en 1774 de los escritos de Hermann Samuel Reimarus († 1768), profesor luterano, catedrático de Lenguas orientales en Hamburgo, seis años después de su muerte. Reimarus ataca el carácter sobrenatural del cristianismo y, para explicar su origen, recurre a lo que él llama la *teoría del fraude*. Según este autor, Jesús habría sido un revolucionario político cuya intención fue asumir el poder, pero fracasó en su intento, de modo que, una vez muerto, los discípulos robaron su cuerpo, dijeron que Jesús había resucitado e inventaron los milagros para mantener vivo el sueño político de Jesús. La única pretensión de Jesús fue liberar a los judíos de la opresión romana. Fueron los discípulos los que recrearon la vida e intención de Jesús. Los evangelios recogen la recreación de la figura de Jesús realizada por los discípulos. Para encontrar al Jesús de la historia hay que separarlo del Cristo de los evangelios inventado por los discípulos.

En la misma línea de Reimarus se sitúa David Friedrich Strauss († 1874), filósofo y teólogo alemán, para quien los evangelios son relatos míticos carentes de verdad histórica. Según este autor, Jesús ha sido presentado como «Mesías» acudiendo a paralelos del AT.

La desconfianza en el valor histórico de los evangelios ya estaba sembrada. Otro teólogo luterano, Martin Kähler († 1912), será el primero en acuñar las expresiones «Jesús histórico» y «Cristo de la fe». Para este autor, el Cristo de la fe (o Cristo bíblico) explica los orígenes de la Iglesia, pero es distinto del Jesús histórico, el cual es inaccesible.

Los autores de esta primera etapa pertenecen todos al protestantismo y, aunque no se ponen de acuerdo a la hora de reconstruir la imagen del

[31] La bibliografía sobre este tema es tan abundante como dispersa. Una aproximación se puede encontrar en G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico,* o.c., 17-30; F. VARO, «Hablar hoy de Jesús en Teología»: a.c.; ÍD., *Rabí Jesús de Nazaret,* o.c., 8-16; A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico...,* o.c.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología,* o.c. I, 166-302; S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo...,* o.c., 11-19; A. DEL AGUA PÉREZ, «El Jesús histórico y el Cristo de la fe. ¿Ante el final de una abstracción metodológica?: *Estudios Eclesiásticos* 338 (2011) 449-480; ÍD., «A modo de presentación: cuestión metodológica y cristología bíblica hoy», en ÍD. (ed.), *Transmitir hoy la fe en Cristo* (Edice, Madrid 2015) 7-47.

«Jesús histórico», coinciden en presentarlo como un maestro de moral que predicó la fraternidad y buscó la liberación política de su pueblo.

Esta etapa se cierra con la publicación en 1906 de la obra *Investigación sobre la vida de Jesús,* del historiador y teólogo alemán Albert Schweitzer, quien advirtió de los escasos resultados alcanzados por sus predecesores:

> La investigación histórica sobre la vida de Jesús no nació de un interés puramente histórico, sino que más bien buscaba al Jesús de la historia como una forma de ayudarse en la lucha contra el dogma, por liberarse del dogma. Posteriormente, una vez liberada de ese sentimiento, buscó al Jesús histórico en un modo que pudiera ser entendido por la generación en que llevaba a cabo su tarea[32].

Los logros de la primera etapa en la búsqueda del «Jesús histórico» fueron tan decepcionantes que se abrió una nueva etapa definida por algunos como de «no búsqueda» *(no quest).* El teólogo más representativo de este periodo será el luterano Rudolf Bultmann, quien publica en 1921 una obra titulada *Historia de la tradición sinóptica.* Con este autor el escepticismo de la primera búsqueda se radicaliza. Para Bultmann la fe cristiana empieza a existir cuando existe un anuncio (kerigma) que presenta a Jesús como protagonista de la salvación que viene de Dios. Eso no sucedió en la predicación del Jesús histórico, sino en la vida de la primitiva comunidad cristiana. Según Bultmann, del Jesús histórico no podemos saber nada, lo cual no es importante, pues sólo interesa el Cristo de la fe.

La *New Quest* (1950-1980) surge como reacción al radicalismo de Bultmann por parte de uno de sus discípulos. En 1953, Ernst Käsemann (†1998) pronunció en Marburg una conferencia sobre *El problema del Jesús histórico* en la que proponía recuperar la búsqueda del Jesús de la historia. Este autor quería encontrar una vía intermedia entre el planteamiento historicista de la teología liberal (Reimarus y seguidores) y la posición antihistórica y fideísta de Bultmann. En su conferencia sostenía que, si bien no es posible escribir una «vida de Jesús», es necesario empeñarse en no separar la fe cristiana de sus raíces históricas.

En el sendero de Käsemann se alinean autores como Günther Bornkamm (†1990), para quien la fe en la identidad del Jesús terreno con el Cristo elevado es necesaria para preguntar por el Jesús histórico. La figura del Jesús histórico se debe reconstruir en contraste con el judaísmo. En la misma línea se encuentra Joachim Jeremias (†1979), quien sostiene que es vital conocer la situación histórica concreta de Jesús para elaborar una genuina teología cristiana. Su aportación fundamental está en la búsqueda de las palabras originarias de Jesús *(ipsissima verba Iesu).*

En las últimas décadas del siglo XX, sobre todo a partir de 1980, la búsqueda del Jesús histórico cobró un nuevo impulso. En la base de este impulso está la convergencia de tres factores: el desarrollo de la arqueología bíblica, la aparición de nuevas fuentes, y el recurso a nuevos

[32] A. Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesús,* I (Edicep, Valencia 1990) 54.

métodos de interpretación literaria aplicados al NT y a la literatura judía y cristiana de los primeros siglos. Aunque los autores de la *Third Quest* no coinciden a la hora de reconstruir el perfil original del Jesús histórico, sí muestran un consenso generalizado al querer ubicar la figura de Jesús en el contexto cultural judío. Entre los autores de esta tercera búsqueda encontramos ya algunos autores católicos, como J. P. Meier, para quien el rasgo distintivo del Jesús histórico consiste en ser «un judío marginal».

La búsqueda del Jesús histórico ha traído como consecuencia positiva el desarrollo de una investigación crítica, de la que no es posible prescindir en el estudio de la historia. Sin embargo, el solo uso del método histórico-crítico ha puesto en evidencia sus limitaciones, pues se ha demostrado insuficiente y fragmentario[33]. Sensata y equilibrada es la valoración de Angelo Amato a este respecto:

> No pretendemos de ningún modo formular una valoración negativa de la investigación histórico-crítica. Reconocemos, por el contrario, que a ella se debe un mayor conocimiento del texto bíblico y del contexto social y religioso de la Palestina del siglo primero de la era cristiana. Sin embargo, no podemos dejar de constatar que tal investigación ha fragmentado la imagen de Jesús en una multiplicidad de interpretaciones a menudo contradictorias y no raramente tendentes a disminuir su importancia universalmente salvífica...

La investigación contemporánea sobre el Jesús histórico, por el contrario, parece haber extraviado el rostro auténtico del Señor, reduciéndolo a una oscura figura del pasado, del cual nada puede afirmarse con certeza, sino que fue, como mucho, un moralista, un revolucionario o un predicador[34].

Para superar la fragmentación derivada de la búsqueda del Jesús histórico, propone Amato reivindicar el carácter verdaderamente biográfico de los evangelios[35], en la senda de estudios como los de Richard Burridge[36]. Los logros de esta línea de investigación se pueden resumir en tres: i) los datos científicamente más acreditados concuerdan en dar testimonio del valor histórico de los Evangelios; ii) los estudiosos revalorizan también la fiabilidad histórica del Evangelio de san Juan, notando su fuerte conexión con el propio ambiente socio-cultural, con sus numerosos lugares *(topoi)*, hoy arqueológicamente confirmados; y, iii) un estudio libre de prejuicios racionalistas lleva a concluir que los Evangelios son

[33] «Los documentos que se querían leer sin ningún intermediario que no fuera el del pensamiento histórico, se alejaron por eso mismo a la distancia de lo histórico. Una exégesis, en la que la Biblia no vive y no se comprende en y a partir del organismo vivo de la Iglesia, llega a convertirse en "necrofilia": muertos que entierran a muertos»: J. RATZINGER, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe»: *Scripta Theologica* 15/1 (1983) 13s.

[34] Cf. A. AMATO, «*Gesù di Nazaret* di Benedetto XVI e la cristologia cattolica», a.c.

[35] «El adjetivo biográfico se puede aplicar correctamente a los evangelios, que pueden ser considerados como verdaderas vidas de Jesús» (A. AMATO, *Jesús el Señor*, o.c., 85).

[36] «La creciente tendencia entre los estudiosos del Nuevo Testamento a considerar los evangelios como biográficos está justificada: ha llegado el momento de usar el adjetivo "biográfico", desde el momento en que los evangelios son *bioi*» (R. BURRIDGE, *What are the Gospels?...*, o.c., 243).

parte del género literario «vidas» *(bioi):* eso significa que las narraciones evangélicas están más interesadas en relatar «las gestas» de Jesús que en dar testimonio de la «fe» de los primeros cristianos.

Las etapas de búsqueda del Jesús histórico revelan la imposibilidad de superar la ruptura entre fe e historia mientras no se adopten nuevos criterios metodológicos y de contenido. Metodológicamente, se debe mantener la confianza en la autenticidad histórica del dato neotestamentario, la unidad y la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la importancia hermenéutica de la Tradición viva de la Iglesia, y la analogía de la fe, entendida como consonancia de las correspondencias interiores del dato de fe. A nivel de contenidos, la armonía entre fe e historia se percibe al presentar el contacto inmediato que Jesús, en cuanto Hijo único, posee con el Padre como la clave de su singularidad: «La dimensión cristológica, es decir, el misterio del Hijo como revelador del Padre, la "cristología", está presente en todos los discursos y en todas las acciones de Jesús»[37].

2. Fuentes para el acercamiento histórico a Jesús de Nazaret

La principal fuente para acercarnos a la figura de Jesucristo, incluso desde el punto de vista histórico, son los evangelios[38]. La desconfianza sobre el valor histórico de los escritos del Nuevo Testamento, difundida a partir de Reimarus, debe ser superada a partir de criterios que permitan mostrar la autenticidad histórica de los datos que transmitieron los evangelistas. Esos criterios encuentran un respaldo importante en los hallazgos arqueológicos y en otros testimonios históricos fuera de la Biblia. Entre los testimonios extrabíblicos, ocupan un lugar destacado las menciones a la figura de Jesús de Nazaret en escritos romanos y judíos de finales del siglo I e inicios del siglo II. Por último, también tendremos que prestar atención a un conjunto de escritos que surgió a partir del siglo II en el seno de comunidades cristianas, no siempre en comunión con la Tradición apostólica, donde se recogen ecos de tradiciones orales sobre Jesús. Se trata de los escritos apócrifos, cuya importancia debe ser bien discernida en contraste con los escritos canónicos (los que forman parte del NT).

— Los escritos del Nuevo Testamento

Con ocasión del dos mil aniversario de la encarnación, el Papa san Juan Pablo II se refirió al hecho del nacimiento del Hijo de Dios reiterando la confianza de la Iglesia en el testimonio histórico de los escritos del Nuevo Testamento. Es interesante observar cómo, tanto en el documento en el que anunció la celebración del Jubileo del año 2000 (cf.

[37] J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. I, 30.

[38] «El acceso al Jesús de la historia, el mismo que viene de Dios y es portador de un misterio trascendente como Revelador de Dios, pasa por los escritos canónicos, es decir, no hay otro acceso garantizado a Jesús que los evangelios canónicos» (A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología fundamental,* o.c., 631).

TMA), como en el que concluyó esa celebración (cf. NMI), se insiste en presentar los evangelios y demás escritos del NT como documentos de fe, fundados en un testimonio histórico preciso. El realismo de la encarnación —acontecimiento que marca el eje de la historia— desaparecería si no pudiera ser mostrado desde testimonios históricos incuestionables. Por eso, dejando atrás la separación dañina entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe», el Papa recuerda que los escritos del Nuevo Testamento, «aun siendo documentos de fe, no son menos atendibles, en el conjunto de sus relatos, como testimonios históricos»[39], y que «lo que nos ha llegado por medio de los evangelios es una visión de fe, basada en un testimonio histórico preciso»[40].

La crisis sobre el valor histórico de los evangelios comienza con la *teoría del fraude* de Reimarus, según la cual la fe de los discípulos habría alterado e inventado la historia de Jesús. Para superar la opinión equivocada del autor alemán, es necesario saber cómo se integran fe e historia en el testimonio evangélico. Eso es, precisamente, lo que hizo el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* al afirmar que la Iglesia sostiene sin vacilar la historicidad de los evangelios:

> La Santa Madre Iglesia firme y constantemente ha creído y cree que los cuatro referidos evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día que fue levantado al cielo. Los apóstoles, ciertamente, después de la ascensión del Señor, predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se trasmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús. Escribieron, pues, sacándolo ya de su memoria o recuerdos, ya del testimonio de quienes «desde

[39] «Pero el gran acontecimiento, que los historiadores no cristianos se limitan a mencionar, alcanza luz plena en los escritos del Nuevo Testamento que, aun siendo documentos de fe, no son menos atendibles, en el conjunto de sus relatos, como testimonios históricos. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es Señor del cosmos y también Señor de la historia, de la que es "el Alfa y la Omega" (Ap 1,8; 21,6), "el Principio y el Fin" (Ap 21,6). En Él el Padre ha dicho la palabra definitiva sobre el hombre y sobre la historia. Esto es lo que expresa sintéticamente la Carta a los Hebreos: "En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos" (Heb 1,1s)» (TMA 5).

[40] «Lo que nos ha llegado por medio de ellos [de los Evangelios] es una visión de fe, basada en un testimonio histórico preciso. Es un testimonio verdadero que los Evangelios, no obstante su compleja redacción y con una intención primordialmente catequética, nos transmitieron de una manera plenamente comprensible. En realidad los Evangelios no pretenden ser una biografía completa de Jesús según los cánones de la ciencia histórica moderna. Sin embargo, *de ellos emerge el rostro del Nazareno con un fundamento histórico seguro*, pues los evangelistas se preocuparon de presentarlo recogiendo testimonios fiables (cf. Lc 1,3) y trabajando sobre documentos sometidos al atento discernimiento eclesial» (NMI 17-18).

> el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» para que conozcamos «la verdad» de las palabras que nos enseñan (cf. Lc 1,2-4) (DV 19; CCE 126).

El párrafo es de gran importancia, pues nos permite reconocer los tres niveles que se deben distinguir en el testimonio de los evangelios. En el origen del testimonio evangélico, formando su primer nivel, se encuentra el *acontecimiento* de Jesús, constituido por sus hechos y dichos (vida y enseñanza), transmitidos fielmente por los evangelistas. En el segundo nivel, se encuentra la *comprensión del acontecimiento,* es decir, los evangelistas no se limitan a referir desnudos datos históricos sino que presentaron la vida y enseñanzas de Jesús con «aquella crecida inteligencia» que es fruto de la pascua. La fe de los discípulos, sostenida y configurada desde el encuentro real e histórico con Jesucristo resucitado y el don del Espíritu Santo, permite dar testimonio de Jesús predicando y cumpliendo lo que Él mismo había encomendado. El tercer nivel es la *fijación por escrito del testimonio* sobre Jesús atendiendo a la condición de las Iglesias y a las diferentes tradiciones orales o escritas que ya se transmitían sobre Jesús.

Cuando presentemos la persona y la obra de Jesucristo tal como aparece en el Nuevo Testamento, distinguiremos ese triple nivel. Ahora nos importa subrayar que la fe de los apóstoles y evangelistas no inventó los dichos y hechos de Jesús, sino que, precisamente gracias a la fe, la vida y la enseñanza de Jesús se custodió y transmitió fielmente. En consecuencia, a la hora de estudiar los evangelios, tendremos que reconocer que, si bien el método histórico-crítico es imprescindible para delimitar razonablemente lo acontecido históricamente[41], este método por sí solo resulta insuficiente[42].

¿Cómo, entonces, podemos fundamentar la confianza en el testimonio histórico de los escritos del Nuevo Testamento? Al igual que cualquier escrito de la antigüedad, la confianza en el valor histórico de los escritos del Nuevo Testamento se puede cimentar atendiendo a su *integridad*, su *autenticidad* y su *historicidad.*

La *integridad* de los escritos neotestamentarios se percibe fijándonos en la tradición manuscrita. Lo primero que debemos analizar es cómo han llegado hasta nosotros los libros que hoy encontramos agrupados en el Nuevo Testamento o en toda la Biblia. Hay que verificar si los escritos

[41] «El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto "palabra de Dios en lenguaje humano", ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente se admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método» (PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* [15-4-1993], I, A [BAC.N 691,1201]).

[42] «Ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos. Cualquiera que sea su validez, el método histórico-crítico no puede bastar. Deja forzosamente en la sombra numerosos aspectos de los escritos que estudia. No es de admirarse, pues, si actualmente se proponen otros métodos y acercamientos para profundizar tal o cual aspecto digno de atención» (ibíd. I, B (BAC.N 691,1213).

se han transmitido íntegramente o han sido manipulados con el paso del tiempo. Pues bien, podemos afirmar con total seguridad que el Nuevo Testamento es el conjunto de textos mejor estudiado de la humanidad. Como cualquier documento antiguo, ha llegado a nosotros por medio de manuscritos. De ninguna obra literaria antigua se conserva el original. El autógrafo más antiguo que existe de una obra literaria es de Francesco Petrarca, poeta italiano del siglo XIV. Toda la literatura antigua, clásica y cristiana, nos llega por medio de copias. Para analizar la integridad en la transmisión de un escrito antiguo habrá que fijar la fecha de composición del original, la fecha de la copia más antigua y la distancia entre el original y la copia, así como el número de manuscritos que han llegado hasta el presente. Si realizamos una rápida comparación entre el Nuevo Testamento y obras antiguas no cuestionadas desde el punto de vista de su valor histórico, observaremos el lugar privilegiado en el que se encuentran los escritos neotestamentarios[43]:

Autor	Fecha del original	Copia más antigua	Distancia	Manuscritos
Plinio el Joven	110 d.C.	850 d.C.	740 años	7
Platón	375 a.C.	900 d.C.	1.275 años	7
Suetonio	150 d.C.	950 d.C.	800 años	8
Sófocles	410 a.C.	1000 d.C.	1.410 años	49
Homero	900 a.C.	400 d.C.	1.300 años	193
NT	*50-100 d.C.*	*siglo II d.C.*	*80 años*	*634*

En la tabla aparece la cantidad de 634 manuscritos griegos, que son los utilizados en la edición crítica del Nuevo Testamento llevada a cabo por K. Aland y E. Nestle[44], pero hay muchísimos más. En total se cuentan 6.033 manuscritos: 110 papiros, 299 manuscritos en mayúsculas, 2.812 en minúscula y 2.281 leccionarios, algunos de ellos del siglo II y III, e incluso hay fragmentos de papiros del siglo I[45]. No le falta razón al Card. Ch. Schönborn cuando afirma que «no hay ninguna figura en la antigüedad de la que estemos tan exacta y confiadamente informados como la de Jesús de Nazaret»[46].

La *autenticidad* del Nuevo Testamento nos remite a la cuestión más compleja de los autores de los libros que forman parte de él y a la fecha de composición. Un documento es auténtico o genuino si fue escrito por la persona a quien se le atribuye o tiene en su origen a esa persona. Teniendo en cuenta lo ya estudiado en otras asignaturas, importa recordar aquí únicamente algunos datos. Sabemos que los autores de los evangelios son Mateo, Marcos, Lucas y Juan porque existen cerca de 4.000

[43] Cf. S. FERNÁNDEZ, *Jesús. Los orígenes históricos...*, o.c., 53.
[44] Cf. K. ALAND - E. NESTLE, *Novum Testamentum Grece et Latine* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994) 684-712.
[45] Cf. S. FERNÁNDEZ, *Jesús. Los orígenes históricos...*, o.c., 54.
[46] Ch. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo*, o.c., 20.

códices griegos y traducciones latinas, coptas y siríacas de los siglos IV al IX que lo atestiguan. Que los evangelistas sean los autores significa que el testimonio que se pone por escrito tiene su origen en ellos; lo cual no excluye que, hasta el estado en que nos han llegado, no hayan participado otros autores vinculados del algún modo a ellos (comunidades).

Además, están los testimonios de algunos escritores y Padres de la Iglesia. Papías, obispo de Hierápolis de Frigia, hacia el 125 atestigua a través de «Juan el Presbítero», discípulo de Juan Evangelista, que Marcos era intérprete de Pedro; y que Mateo, discípulo del Señor, escribió en arameo sobre las cosas hechas y dichas por Jesús. Este testimonio lo recogió más tarde el historiador Eusebio de Cesarea[47]. San Ireneo († 170), obispo de Lyon (Galias), discípulo de Policarpo, a su vez, discípulo de Juan el Evangelista, nos dice que Mateo escribe cuando Pedro y Pablo evangelizaban Roma, hacia el 50, en lengua hebrea; Marcos transmite la predicación de Pedro, hacia el 65; Lucas, colaborador de Pablo, escribe el evangelio enseñado por este a los gentiles entre los años 67 y 70; Juan escribe en Éfeso hacia fines del siglo primero[48]. Otros autores de los siglos II y III, como Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano transmiten la misma información.

Los evangelios canónicos —es decir, los que forman parte del Nuevo Testamento— son los escritos que contienen una información más amplia y mejor documentada sobre la vida de Jesús. Como ya hemos indicado, citando los estudios de Richard Burridge[49] y Angelo Amato[50], podemos considerar los evangelios como auténticas biografías, siempre y cuando no se quieran estas entender en el sentido moderno del género.

> Quienes escribieron estas antiguas biografías de Jesús buscaban, ante todo, mostrar el significado de las acciones y palabras de Jesús, y estaban

[47] «[...] creemos necesario añadir ahora, a las ya citadas palabras de Papías, la tradición que expone acerca de Marcos, el que escribió el Evangelio, con estas palabras: "El anciano [Juan el anciano] decía también lo siguiente: Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso puntualmente por escrito, aunque no con orden, cuantas cosas recordó referentes a los dichos y a los hechos del Señor. Porque ni había oído al Señor ni le había seguido, sino que más tarde, como dije, siguió a Pedro, quien daba sus instrucciones según las necesidades, pero no como quien compone una ordenación de las sentencias del Señor. De suerte que en nada faltó Marcos poniendo por escrito algunas de aquellas cosas tal como las recordaba. Porque en una sola cosa puso su cuidado: en no omitir nada de lo que había oído o mentir absolutamente en ellas". Tal es el relato de Papías acerca de Marcos. Sobre Mateo dice lo siguiente: "Ahora bien, Mateo ordenó en lengua hebrea las sentencias y cada uno las interpretó conforme a su capacidad". Alega también Papías testimonios de la primera epístola de Juan e igualmente de la de Pedro» (EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, III, 39 [BAC.N 65,876s; 349,194s]).

[48] «Mateo, (que predicó) a los Hebreos en su propia lengua, también puso por escrito el Evangelio, cuando Pedro y Pablo [845] evangelizaban y fundaban la Iglesia. Una vez que estos murieron, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, también nos transmitió por escrito la predicación de Pedro. Igualmente Lucas, seguidor de Pablo, consignó en un libro *el Evangelio que este predicaba* (1 Tes 2,9; Gál 2,2; 2 Tim 2,8). Por fin Juan, el discípulo del Señor *que se había recostado sobre su pecho* (Jn 21,20; 13,23), redactó el Evangelio cuando residía en Éfeso» (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 1, 1 [SCh 211,22-24]).

[49] Cf. R. BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1992).

[50] Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, o.c., 85.

> menos preocupados por la exactitud cronológica y material de los hechos narrados. Por ello, los evangelios nos transmiten los hechos y el significado de los hechos, sin que podamos renunciar a ninguno de estos elementos: los hechos sin significado son irrelevantes y no valdría la pena transmitirlos; y por el contrario, el puro significado sin los hechos es evasión, y contradice el carácter histórico de la encarnación y la revelación[51].

En contraste con los escritos canónicos del Nuevo Testamento, están los llamados *apócrifos*. Se trata de escritos cristianos que, sin pertenecer a la Biblia (canon), imitan los géneros literarios del NT (evangelios, hechos, cartas y apocalipsis) y se atribuyen a algún personaje de la época apostólica. El término *apócrifo* significa «escondido», «oculto», pues reclaman una autoridad oculta. Los escritos canónicos se distinguen de los apócrifos en cuatro puntos: i) en el origen, ya que los canónicos se remontan a los apóstoles y han sido transmitidos por sus sucesores; ii) en la antigüedad, pues mientras los canónicos son todos del siglo I, los apócrifos más antiguos son del siglo II o posteriores; iii) en la doctrina, pues los canónicos se ajustan a la *Regla de fe* (Credo), la cual se considera también recibida por sucesión apostólica; y iv) en la aceptación por parte de la Iglesia, ya que los canónicos han sido recibidos y utilizados públicamente en la liturgia o en la catequesis, mientras que los apócrifos son conocidos por grupos selectos y los han recibido de forma secreta u oculta. Dentro de los escritos apócrifos, simplificando mucho, hay dos tipos: escritos fantasiosos, surgidos con intención edificante para alimentar la piedad de los fieles, y escritos con intención ideológica destinados a construir una imagen interesada y deformada de Jesús. Estos últimos escritos surgen sobre todo en ambientes gnósticos y fueron considerados heréticos por la Gran Iglesia (Iglesia católica) en la antigüedad. Desde el punto de vista histórico, los apócrifos pueden contener datos de tradición oral[52]. Para que esos datos puedan ser aceptados, deberá probarse su antigüedad y su conformidad con la Regla de fe.

La *historicidad* se refiere a la verdad histórica contenida en los escritos. Un escrito puede haberse transmitido de forma íntegra y ser auténtico, pero eso solo no prueba que su contenido se refiera a hechos históricos realmente acontecidos. Para determinar el realismo histórico de lo relatado en los evangelios debemos acudir a los llamados *criterios de historicidad*. Estos criterios son razones o principios que permiten verificar la autenticidad histórica de los datos transmitidos por los escritos antiguos; en nuestro caso, los evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento. Se suelen distinguir tres tipos de criterios[53]: fundamentales,

[51] S. Fernández, *Jesús. Los orígenes históricos...*, o.c., 59.

[52] Así, por ejemplo, muchos datos relacionados con la Virgen María los conocemos gracias a tradiciones recogidas en escritos apócrifos. Uno de los primeros autores que realiza una biografía de la Madre de Jesús se refiere a ese hecho con estas palabras: «Nadie nos reproche lo que aceptamos de los apócrifos o de los herejes, pues los testimonios de los adversarios son más dignos de crédito» (San Epifanio el Monje, *Vida de María*, 1 [BPa 8,22]).

[53] Cf. R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, o.c., 202-226; J. A. Sayés, *Cristología fundamental*, o.c., 5-17.

secundarios y mixtos. Entre los fundamentales se señalan cuatro. Primero, el *criterio de múltiple fuente,* según el cual, se puede considerar como auténtico un dato atestiguado en todas las fuentes (o en la mayor parte de ellas) de los evangelios y en los otros escritos del NT. Por ejemplo, el uso del título «Hijo del hombre» por parte de Jesús está atestiguado por todos los evangelistas; no tiene sentido pensar que ha sido una atribución posterior de los discípulos. Segundo, el *criterio de discontinuidad:* se puede considerar como auténtico un dato que no puede reducirse a las concepciones del judaísmo, del helenismo o de la Iglesia primitiva. Así, por ejemplo, el título *Abbá* empleado por Jesús para dirigirse al Padre no hay duda de que es auténtico, pues no tiene paralelo (ni podía tenerlo) con el contexto de la época. Tercero, el *criterio de conformidad,* según el cual se puede considerar como auténtico un dicho, hecho o gesto de Jesús en conformidad, no sólo con el ambiente, sino sobre todo con el núcleo de su mensaje, como, por ejemplo, el hecho de que Jesús hable en parábolas. Y cuarto, el *criterio de razón suficiente o explicación necesaria:* si ante un conjunto de hechos o datos que exigen una explicación coherente y suficiente se ofrece una explicación que ilumina y agrupa armónicamente todos esos elementos, podemos concluir que estamos ante un dato auténtico. Así ocurre, por ejemplo, con los milagros de Jesús: si no se aceptan como auténticos, quedan sin sentido muchas palabras y hechos de Jesús, referidos de forma auténticamente verificada por los evangelios y otros escritos neotestamentarios.

A los criterios secundarios pertenece *el estilo de Jesús,* de modo que se puede considerar como auténtico un dato (hecho o palabra) de Jesús que se adecue a su estilo personal. Los rasgos de su estilo personal se descubren al analizar sus palabras y sus actitudes. Así, por ejemplo, la parábola de los dos hermanos y del padre bueno (o del hijo pródigo), a pesar de encontrarse sólo en el evangelio de san Lucas, puede ser considerada genuina de Jesús pues se adecua perfectamente a su estilo.

Entre los criterios mixtos tenemos dos. Uno es el *criterio de inteligibilidad interna,* según el cual, cuando un dato está perfectamente integrado en un contexto y es, además, coherente en su estructura interna, se puede pensar que es auténtico, como el relato de la sepultura de Jesús en san Marcos, donde se refieren datos que sólo este evangelista relata. El otro es el *criterio de acuerdo fundamental:* cuando un dato está avalado por el criterio de múltiple fuente, pero existen pequeñas divergencias que no contradicen el acuerdo fundamental entre los múltiples testimonios, tenemos un indicio de su autenticidad. Así sucede, por ejemplo, con la multiplicación de los panes y de los peces, referida por todos los evangelistas, aunque con diferencias.

— Noticias extrabíblicas sobre Jesús

Al conmemorar el acontecimiento de la encarnación, con motivo del anuncio del Jubileo del Año 2000, el papa san Juan Pablo II recordó que el hacerse hombre del Hijo de Dios sucedió en la mayor humildad, de ahí que la historiografía profana no le dedicara inicialmente más que

referencias fugaces[54]. Esas alusiones, aunque son pequeñas, son muy ilustrativas por encontrarse en fuentes paganas (romanas) y judías, ajenas al cristianismo naciente.

Entre las fuentes paganas se puede nombrar a tres autores. Por orden de antigüedad, son los siguientes: Plinio el Joven (†113), Tácito (†120) y Suetonio (†140). Plinio el Joven, gobernador de Bitinia (hoy Turquía), dirige en el año 112 una carta al emperador Trajano en la que menciona la importancia de Cristo para los cristianos:

> Por otra parte, ellos afirmaban que toda su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros alternativos un himno a Cristo como a Dios y en obligarse bajo juramento a no perpetrar delito alguno[55].

El historiador romano Tácito refiere la atribución de la culpabilidad del incendio de Roma a los cristianos en sus *Anales,* obra escrita hacia el 116, mencionando a Cristo:

> Mas, ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infamante de que el incendio [de Roma] había sido ordenado [por Nerón]. En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad [de Roma], lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de actividades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquellos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano. Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que parecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados

[54] «Este *hacerse uno de los nuestros* del Hijo de Dios acaeció en la mayor humildad, por ello no sorprende que la historiografía profana, pendiente de acontecimientos más clamorosos y de personajes más importantes, no le haya dedicado al principio sino fugaces, aunque significativas alusiones. Referencias a Cristo se encuentran, por ejemplo, en las *Antigüedades Judías,* obra escrita en Roma por el historiador Flavio Josefo entre los años 93 y 94, 4 y sobre todo en los *Anales* de Tácito, redactados entre el 115 y el 120; en ellos, relatando el incendio de Roma del 64, falsamente imputado por Nerón a los cristianos, el historiador hace explícita mención de Cristo "ajusticiado por obra del procurador Poncio Pilato bajo el imperio de Tiberio". También Suetonio en la biografía del emperador Claudio, escrita en torno al 121, nos informa sobre la expulsión de los Judíos de Roma ya que "bajo la instigación de un cierto Cresto provocaban frecuentes tumultos". Entre los intérpretes está extendida la convicción de que este pasaje hace referencia a Jesucristo, convertido en motivo de contienda dentro del hebraísmo romano. Es importante también, como prueba de la rápida difusión del cristianismo el testimonio de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, quien refiere al emperador Trajano, entre el 111 y el 113, que un gran número de personas solía reunirse "un día establecido, antes del alba, para cantar alternamente un himno a Cristo como a un Dios"» (TMA 5).

[55] PLINIO EL JOVEN, *Cartas* X, 96, 7 (BCG 344 [Gredos, Madrid 2005] 559).

> en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche[56].

Por su parte, el también historiador romano Suetonio, en su obra *La vida de los doce Césares*, del año 120, al hablar de Nerón, se refiere a «la nueva e impía superstición de los cristianos»; y en su *Vida de Claudio* (dentro de la obra anterior), recuerda que Nerón «expulsó de Roma a los judíos por los constantes disturbios que provocaban a causa de Cristo»[57].

Entre las fuentes judías, el historiador judío, romanizado, Flavio Josefo († 101), escribe en el año 93 sus *Antigüedades judías,* resumiendo algunos datos de la vida de Jesús:

> En este tiempo existió un hombre de nombre Jesús. Su conducta era buena y era considerado virtuoso. Muchos judíos y gente de otras naciones se convirtieron en discípulos suyos. Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Los convertidos en sus discípulos no lo abandonaron. Relataron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo. Según esto fue quizá el mesías de quien los profetas habían contado maravillas[58].

Los testimonios extrabíblicos, aun siendo alusiones fugaces, ofrecen una confirmación externa a los escritos del Nuevo Testamento de algunos datos muy importantes: la existencia de Jesús, sus prodigios, la formación de un grupo de seguidores, las circunstancias de su muerte, la participación de Pilato en ella y la convicción de los discípulos sobre la resurrección.

3. Los misterios de la vida de Cristo

Jesucristo es personalmente el mismo en la historia y en la fe de los creyentes, aunque metodológicamente hablando pueden y deben distinguirse los tres niveles señalados por *Dei Verbum* 19: vida y enseñanza de Jesús, la fe en Jesús de la comunidad primitiva y la fijación por escrito del testimonio sobre Jesús. Una presentación de la historia de Jesús que entre en contradicción con el Jesús de los evangelios, tal como es anunciado por la Iglesia, debe ser cuestionada al no respetar la inseparable conexión entre fe e historia. En contra de lo propuesto por la exégesis liberal, debemos afirmar que el dogma, en cuanto formulación definida de la fe, no sólo no falsea la historia de Jesús, sino que la protege de interpretaciones erróneas[59].

[56] TÁCITO, *Anales* XV, 44, 2-4 (Biblioteca Temática 8301; Alianza Editorial, Madrid 2008) 565.

[57] SUETONIO, *La vida de los Doce césares: Claudio* 25, 4 (Biblioteca Temática 8312; ibíd. 2010) 379.

[58] FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías*, XVIII, 3, 3 (Akal, Madrid 1997) 1089.

[59] Importa recordar lo dicho por la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, de la Conferencia Episcopal Española, sobre el libro de J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica* (PPC, Madrid 2007). «Sorprende también comprobar cómo en esta obra se citan con igual autoridad escritos canónicos y apócrifos (cf. p.ej. p.92-95). La consecuencia

¿Cómo podemos, entonces, acercarnos a la figura de Jesús armonizando la visión de la fe con la investigación histórica? La teología patrística y medieval nos ofrece la respuesta al aplicar a Jesucristo la categoría de «misterio». Los Padres de la Iglesia llaman «misterio» a toda realidad invisible que se manifiesta en signos y símbolos de forma visible. Así, por citar algunos ejemplos, Teodoro de Mopsuestia afirma que «todo misterio es la manifestación en signos y símbolos de cosas invisibles e inefables»[60]. Y san Agustín de Hipona, refiriéndose a la eucaristía, dirá: «estas cosas, hermanos, se llaman sacramentos (misterios), porque una cosa es lo que vemos y otra la que creemos»[61]. Así entendida, la noción de «misterio» es aplicada por los Santos Padres a realidades como la Sagrada Escritura, la Iglesia o los Sacramentos. En realidad, lo que permite que esas realidades puedan ser entendidas como «misterios» es su inseparable relación con Jesucristo, cuya vida es entendida como el primero y principal misterio, pues la verdad de Jesús no se agota en lo que captan los sentidos (los datos históricamente verificados), sino que «una cosa era lo que de Él se veía, y otra lo que se comprendía. Se veía la carne, se creía en Dios»[62].

El *Catecismo de la Iglesia Católica* ha recuperado la noción patrística y medieval de «misterio» y, al presentar la verdad de Jesucristo, ha afirmado que «todo en la vida de Jesús es signo de su misterio... lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora» (CCE 515). El *Catecismo* nos ofrece así una clave imprescindible para mostrar en armonía a la persona de Jesús y su obra salvadora. El *Compendio* del *Catecismo* sintetiza esta enseñanza al responder a la pregunta «¿En qué sentido toda la vida de Cristo es *Misterio?*». La respuesta nos ofrece el programa a seguir cuando abordemos el estudio de Jesucristo tal como aparece en el Nuevo Testamento:

> Toda la vida de Cristo es acontecimiento de revelación: lo que es visible en la vida terrena de Jesús conduce a su *Misterio invisible*, sobre todo al *Misterio de su filiación divina:* «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). Asimismo, aunque la salvación nos viene plenamente con la Cruz y la resurrección, la vida entera de Cristo es *misterio de sal-*

inevitable es la confusión sobre el valor histórico de las fuentes empleadas, así como la asunción acrítica del prejuicio liberal que considera la fe y su formulación (el dogma) como una adulteración del auténtico dato histórico. No podemos olvidar que la fijación del Canon tuvo como objetivo custodiar el testimonio auténtico sobre Jesús preservándolo de posteriores interpretaciones adulteradas. La fe apostólica no inventó la historia de Jesús, sino que la custodió, convirtiéndose en la garantía de su autenticidad. El criterio para discernir, custodiar y transmitir la autenticidad de lo atestiguado fue su conformidad con la predicación de los apóstoles. Por eso, quien prescinde de la fe apostólica se cierra a una auténtica aproximación histórica a Jesús» (CEDF, *Nota de clarificación sobre el libro de José Antonio Pagola, Jesús. Aproximación histórica* [PPC, Madrid 2007, 544 pp.] [18-6-2008] 6).

[60] Teodoro de Mopsuestia, *Homilías catequéticas*, XII, 2 (Clássics del Cristianisme 39; Proa, Barcelona 2000) 174.

[61] San Agustín, *Sermón* 272 (BAC.N 447,767).

[62] Orígenes, *In Rom. comm.* 4,2 (PG 14,968).

vación, porque todo lo que Jesús ha hecho, dicho y sufrido tenía como fin salvar al hombre caído y restablecerlo en su vocación de hijo de Dios[63].

Nos acercaremos a la historia de Jesús queriendo ir más allá de los simples datos históricos, conscientes de que el caminar terreno del Verbo encarnado es *acontecimiento de revelación*, es decir, Jesús nos revela con sus palabras y obras su identidad, el misterio de Dios, el misterio del hombre, y el misterio de la creación y de la historia; y, al mismo tiempo, es *acontecimiento de salvación*, es decir, en Jesucristo se manifiesta y actúa la redención del ser humano y de la creación. Por eso, no es posible avanzar en el conocimiento de Jesús como simples espectadores, pues todo en Él tiene que ver con nosotros. Toda la riqueza de Cristo es «para todo hombre y constituye el bien de cada uno»[64]. Jesucristo no vivió para sí mismo, sino para nosotros. «Todo lo que Cristo vivió hace que podamos vivirlo en él y que Él lo viva en nosotros» (CCE 521). En consecuencia, la forma más adecuada de avanzar en el conocimiento de Cristo consiste en participar en los misterios de su vida.

El estudio de la cristología desde los misterios de la vida de Cristo nos permitirá superar las consecuencias negativas de una investigación histórica que ignora el carácter biográfico de los evangelios, que quiebra la armonía entre testimonio de fe y fundamento histórico o que rompe la continuidad entre la visión de Jesús antes de la pascua y después de ella. En la base del estudio teológico del misterio de Jesucristo se encuentra la historia de Jesús, tal como aparece atestiguada en las Sagradas Escrituras y ha sido transmitida en la Tradición bajo la guía del Magisterio de la Iglesia[65]. Sólo desde la fidelidad al Cristo bíblico-eclesial podremos responder a los dos grandes desafíos que se presentan hoy al Tratado de cristología: mostrar sin ambages que Jesucristo es el único Salvador de todos los hombres, en un contexto de pluralismo religioso, y proclamar que sólo Cristo revela el misterio del hombre al propio hombre (cf. GS 22) en un mundo secularizado que pretende vivir como si Dios no existiera. La historia de Cristo es el lugar donde se manifiesta y se realiza el designio salvífico de Dios. La historia de la Iglesia es el lugar donde se manifiesta y se realiza la salvación de la humanidad en Cristo.

[63] *Compendio* 101; cf. CCE 512-521; 561-562.

[64] San Juan Pablo II, Carta enciclica *Redemptor hominis* (4-3-1979), 11.

[65] «La historia de Jesús —el Cristo "bíblico"— es el polo originario e insustituible de toda nueva comprensión cristológica. La historia de Jesús es el primer criterio de validez cristológica» (A. Amato, *Jesús el Señor*, o.c., 87).

PRIMERA PARTE

EL MISTERIO DE JESUCRISTO EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN LA SAGRADA TRADICIÓN

CAPÍTULO I

EL SALVADOR ESPERADO. HACIA LA ENCARNACIÓN DEL VERBO

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009) 113-171; BEAUCAMP, E., *Los profetas de Israel* (EVD, Estella 1988); CHILDS, B. S., *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2011) 185-198; DANIÉLOU, J., *La catequesis en los primeros siglos* (Grafite-Monte Carmelo, Burgos 1998) 97-99. 103-104; GRANADOS, J., *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2005); GRELOT, P., *I canti del servo del Signore* (EDB, Bolonia 1983); MARCONCINI, B., *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Isaías (40-66)* (Ciudad Nueva, Madrid 1999) 27-31. 161-189; OCÁRIZ, F. - MATEO-SECO, L. F. - RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Pamplona ³2004) 55-79; ORBE, A., «En un rincón del mundo. Mutabilidad del Logos»: *Compostellanum* 30 (1985) 7-51; PCB, *Sagrada Escritura y cristología* (1984), en EB 922-1025, esp. 991-1012; REYES GUERRERO, A., *La cristología del obispo san Gregorio de Elvira* (Caja Sur Obra social y cultural, Córdoba 2010) 41-58; TREVIJANO, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo* (EVD, Estella 2001) 91-108; URÍBARRI, G., «Las teofanías veterotestamentarias en Justino, *Dial.* 129 y Tertuliano, *Prax.* 11-13. Un caso de continuidad en la argumentación exegética antimonarquiana»: *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 305-319.

Jesucristo revela el misterio de la condición humana. La primera predicación apostólica proclamó con claridad la centralidad del misterio de Cristo en la obra de la Creación al confesar que «todo fue creado por Él y para Él» (Col 1,16). La misma centralidad se afirma con relación al tiempo y a la historia, pues Jesucristo es «el Alfa y la Omega, el que es, el que era y ha de venir» (Ap 1,8). Pero el cristocentrismo se descubre, sobre todo, con relación al origen y al fin del ser humano, pues, habiendo sido creados «a imagen y semejanza» de Dios (Gén 1,26), el Padre «nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuésemos santos e intachables ante Él por el amor» (Ef 1,4). Jesucristo, en efecto, ha revelado el misterio de la condición humana, de la historia y de la creación. A la luz de su palabra y de su vida, reconocemos que la historia es *salvífica,* es decir, responde a un designio de salvación que tiene en Cristo su principio y su fin.

Al introducirnos en la presentación del misterio de Jesucristo tal como fue anunciado y preparado en el Antiguo Testamento, debemos situar la venida del Hijo de Dios a este mundo en el marco de la creación

y de la historia. La preparación de la encarnación comienza ya en los albores del mundo cuando el primer hombre, Adán, fue creado a imagen del hombre futuro, Cristo. Adán en el paraíso era un niño que aún debía crecer[1] y su crecimiento sólo podía recibirlo de Aquel a imagen del cual había sido creado. La tradición cristiana supo reconocer la presencia del Verbo en el relato de la creación del primer hombre: el plural *hagamos* precede a su creación, revelando un diálogo en el seno de Dios como anuncio velado de la Santísima Trinidad; la creación *a nuestra imagen* apunta a un misterio que sólo Cristo, Imagen de Dios invisible, podría revelar, como hermosamente notó san Ireneo de Lyon:

> Antes decíamos bien que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero sin tener la prueba, pues el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre, era invisible [...] Pero cuando el Verbo de Dios se hizo carne, confirma lo uno y lo otro: Él prueba la verdad de la imagen, haciéndose Él mismo aquello que es su imagen, y reasegura la solidez de la semejanza, volviendo al hombre parecido al Padre invisible gracias al Verbo visible[2].

El Padre, en efecto, al modelar con el barro a Adán (cf. Gén 2,7), lo hizo teniendo como modelo (imagen) la humanidad que el Verbo habría de asumir[3]. Cuando después el hombre quebró la amistad con Dios y se sometió a la esclavitud del pecado, no fue abandonado a su propia suerte, sino que recibió la promesa de la redención futura. El hombre caído experimentó al mismo tiempo la imposibilidad de escapar por sí solo del pecado y la necesidad de un salvador (cf. GS 13). Tras la caída, Dios promete un redentor: «Pongo hostilidad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; esta te aplastará la cabeza cuando tú la hieras en el talón» (Gén 3,15). La promesa de la salvación en los albores de la creación orienta la historia más allá del pecado del hombre y permite reconocer el carácter único y universal del Salvador futuro. El Salvador prometido y esperado lo será de toda la humanidad y de todos los pueblos, de modo que fuera de Él no habrá salvación.

Importa recordar que los relatos de la creación en el Génesis están orientados a la presentación de la Alianza que Dios establece con su pueblo. Si en el primer libro de la Biblia se relata la creación del hombre, el pecado y la promesa del Salvador, se hace para comprender el alcance de la Alianza, que tiene como meta hacer partícipe a toda la humanidad de

[1] «Habiendo, pues, constituido al hombre dueño de la tierra y de toda cosa que hay sobre ella, secretamente le constituyó también dueño de aquellos que en ella tienen oficio de siervos. Sin embargo, estos, es decir, los ángeles, se hallaban en la plenitud de su posibilidad, mientras que el dueño, esto es, el hombre, era aún pequeño, como niño, y debía crecer para llegar a la madurez» (San Ireneo de Lyon, *Dem.* 12 [FuP 2,81]); cf. también *Adv. haer.*, III, 23, 5 (SCh 34,390).

[2] San Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, V, 16, 1-2 (SCh 153,212-218; BAC.M 29,101).

[3] «Porque lo que plasmaba con el barro, lo hacía pensando en Cristo, el hombre futuro, es decir, barro, ya que el Verbo había de hacerse carne, que entonces era tierra... E hizo Dios al hombre, modelándolo, a imagen de Dios lo hizo, es decir, de Cristo [...] De esta suerte, aquel barro que tomaba ya entonces la imagen del Cristo que tenía que existir en la carne, no era solo una obra de las manos de Dios, sino una prenda del mismo» (Tertuliano, *De resurrectione*, 6, 3-4 [CCL 2,928]).

la salvación. Dios toma la iniciativa en la elección del pueblo de Israel y realiza una Alianza con él precisamente para que sea el depositario de las promesas de la salvación para todos los pueblos. La venida del Salvador, que constituye el centro de la historia, fue largamente preparada por Dios mediante la elección de un pueblo (Israel), la realización de un pacto (la Alianza) y la promesa de un Mesías salvador.

El Salvador esperado vendrá del pueblo elegido, sellará la nueva y definitiva Alianza, y alcanzará la salvación para todos los hombres, de todos los pueblos y de todos los tiempos. Si la creación fue el entorno querido por el Creador para que el hombre viviera de acuerdo a su condición única entre las criaturas de ser imagen de Dios, el pueblo elegido será el ámbito querido por el Señor para acoger las promesas de la salvación y al mismo Salvador. Por eso, los gentiles (todos los que no pertenecen al pueblo elegido) sólo podrán descubrir a Jesús y reconocerlo como Hijo de Dios y Salvador del mundo, volviéndose hacia los judíos (cf. Jn 4,22) y recibiendo de ellos su promesa mesiánica tal como está contenida en el Antiguo Testamento (cf. Mt 2,4-6) (cf. CCE 528).

Para descubrir cómo Dios preparó la venida del Mesías, es necesario escuchar al mismo Mesías explicando las Escrituras y desvelando el sentido de la Historia de la Salvación. Tanto los autores sagrados del NT como los autores cristianos hasta la Edad Media entendieron sin titubeos que sólo Cristo es la llave que permite comprender la Sagrada Escritura (cf. CCE 134). Fue el mismo Jesucristo quien se presentó como intérprete de las Escrituras; más aún, anunció que con Él las Escrituras llegaban a su cumplimiento («Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír»: Lc 4,21), pues dan testimonio de Él (cf. Jn 5,39; 17,12), como explicó a los dos discípulos que iban camino de Emaús (cf. Lc 22,27). Lo singular de Jesús está en que da cumplimiento a lo anunciado, sin que por ello dejen de ser una novedad indeducible su Persona y su obra. También la primera predicación cristiana mostró cómo la palabra de la Escritura se cumplió en Cristo (cf. Gál 3,8; 2 Tim 3,16) y pronto acuñó la fórmula *según las Escrituras* (cf. 1 Cor 15,3s) para expresar el núcleo de las promesas y su cumplimiento en Él.

Esta convicción es la que llevó a la Iglesia, desde sus inicios, a leer en sus celebraciones conjuntamente textos del AT y del NT: a la luz de los segundos se percibía el alcance y el sentido de los primeros. En el fondo de dicha convicción están las palabras de san Pablo que recuerdan que con Cristo ha llegado la plenitud de los tiempos (cf. Gál 4,4), expresión que significa que lo anterior alcanza su cumplimiento y que sólo se comprende plenamente lo anterior a la luz de Cristo. Así, la Historia de la Salvación encuentra en Cristo la manifestación de su alcance último.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* transmite esta misma convicción mediante tres caminos convergentes. El primero consiste en mostrar la misión conjunta del Hijo y del Espíritu: «Cristo es quien se manifiesta, pero es el Espíritu Santo quien lo revela» (CCE 689). Así sucede con las «manifestaciones de Dios» (teofanías) en el AT, atribuidas siempre por la Tradición cristiana al Verbo. El segundo camino lleva a señalar

la unidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, la cual se percibe notando que Cristo es la «palabra única» de toda la Sagrada Escritura (cf. CCE 101-104). Un instrumento fundamental para descubrir esta unidad es la tipología (cf. CCE 128-130), que permite reconocer en las personas y acontecimientos del AT un anticipo, a modo de sombra, de lo que habría de suceder a Jesucristo. El tercer camino consiste en señalar la presencia del Verbo en la *Historia de la Salvación,* tanto en la Creación (cf. CCE 703-704) como en el tiempo de las promesas, desde los patriarcas a los profetas.

> La venida del Hijo de Dios a la tierra es un acontecimiento tan inmenso que Dios quiso prepararlo durante siglos. Ritos y sacrificios, figuras y símbolos de la «Primera Alianza» (Heb 9,15), todo lo hace converger hacia Cristo; anuncia esta venida por boca de los profetas que se suceden en Israel. Además, despierta en el corazón de los paganos una espera, aún confusa, de esta venida (CCE 522).

Recogiendo las palabras y las obras de Cristo, la primera predicación cristiana leyó con nueva luz las Escrituras y encontró que Dios mismo preparó la venida del Mesías mediante teofanías, prefiguraciones y profecías.

I. LAS TEOFANÍAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

En el *Catecismo de la Iglesia Católica* las teofanías son presentadas en el capítulo tercero de la exposición sobre el Credo, es decir, en la exposición sobre el Espíritu Santo. Se afirma la misión conjunta del Verbo y del Espíritu por parte del Padre desde el comienzo hasta la plenitud de los tiempos. Esta misión se obraba ocultamente hasta que el Hijo, con su encarnación, la reveló plenamente. El Espíritu de Dios preparaba el tiempo del Mesías, y el Verbo, manifestándose, habituaba a los hombres a convivir con Él (cf. CCE 702). En la misión conjunta del Hijo y del Espíritu se descubre el valor de las teofanías veterotestamentarias y su importancia en el designio salvífico del Padre.

1. Valor y sentido de las teofanías

Las *teofanías* son las manifestaciones de Dios a los hombres. Según el testimonio del Antiguo Testamento, unas veces estas manifestaciones se describen, sin más, como «apariciones» de Dios[4]; otras se realizan

[4] Como en el caso de Abrahán: «El Señor se apareció a Abrán y le dijo» (Gén 12,7)... «Cuando Abrán tenía noventa y nueve años, se le apareció el Señor y le dijo» (17,1)... «El Señor se apareció a Abrahán junto a la encina de Mambré» (18,1). De Isaac: «El Señor se le había aparecido y le había dicho» (26,2; cf. también 26,24). De Jacob: «Yo soy el Dios de Betel» (31,13)... «Construye allí un altar al Dios que se te apareció cuando huías de tu hermano Esaú» (35,1)... «Dios se apareció de nuevo a Jacob, a su llegada de Padán Arán» (35,9)... «Jacob dijo a José: "el Dios Poderoso se me apareció en Luz, en la tierra de Canaán" (48,3). De Moisés: «El Señor Dios de vuestros padres se me ha aparecido,

en apariencia humana[5], en forma de fuego[6] o en forma de nube[7]; otras se refieren al «ángel de Dios»[8], otras se producen en sueños[9], otras se indica que es la «gloria de Dios» la que se deja ver[10].

Lo importante para nuestro tema es que, desde los comienzos, la tradición cristiana observó en estas teofanías al Verbo, que se dejaba ver y oír, a la vez revelado y «cubierto», como recuerda el *Catecismo:*

> Las Teofanías [manifestaciones de Dios] iluminan el camino de la Promesa, desde los Patriarcas a Moisés y desde Josué hasta las visiones que inauguran la misión de los grandes profetas. La tradición cristiana siempre ha reconocido que, en estas Teofanías, el Verbo de Dios se dejaba ver y oír, a la vez revelado y «cubierto» por la nube del Espíritu Santo (CCE 707).

La función, por tanto, de las teofanías es *preparar* la venida del Verbo en carne. Al manifestarse veladamente, el Verbo iluminaba ya el camino de la Promesa. Su presencia anticipada responde a la condescendencia y pedagogía divinas: el Verbo actúa como guía y maestro *(pedagogo),* aún antes de la encarnación, para conducir al Pueblo y disponerlo a su venida.

2. Teofanías veterotestamentarias del Verbo según los Santos Padres

La importancia de las teofanías veterotestamentarias en el designio divino («economía») de salvación ha sido puesta en evidencia por los autores cristianos a partir del siglo II. A ellos correspondió la extraordinaria tarea de transmitir el testimonio recibido de los apóstoles y custodiarlo ante los intentos tempranos de falsificación. La lectura cristológica del Antiguo Testamento permitió mostrar a los judíos que en Cristo hallaba cumplimiento la antigua economía. En realidad, la encarnación del Verbo no sólo fue anunciada por los profetas, sino que fue incluso preparada por el mismo Verbo que se hizo presente en la época de los patriarcas para habituar a los hombres a tratar con Él.

el Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, y me ha dicho» (Éx 3,16). Al profeta Jeremías: «El Señor se le apareció de lejos» (Jer 31,3). Cf. también Hch 7,2.35.

[5] «[Abrahán] Alzó la vista y vio tres hombres frente a él» (Gén 18,2). También a Jacob se le manifiesta en apariencia de hombre: «Un hombre luchó con él hasta la aurora» (32,25)... «Jacob llamó aquel lugar Penuel, pues se dijo: "He visto a Dios cara a cara y he quedado vivo"» (32,31).

[6] «El ángel del Señor se le apareció [a Moisés] en una llamarada entre las zarzas» (Éx 3,2).

[7] «El Señor se les apareció en la Tienda, en una columna de nubes, que fue a colocarse a la entrada de la Tienda» (Dt 31,15).

[8] Como en el caso de Agar: «Dios oyó la voz del niño, y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo, le dijo» (Gén 21,17). En el de Moisés, en forma de fuego: «El ángel del Señor se le apareció [a Moisés] en una llamarada entre las zarzas» (Éx 3,2); cf. también Jue 6,12; 13,3. A san José, esposo de María: Mt 1,20; 2,13.19. A Zacarías: Lc 1,11.

[9] Como la escala que vio Jacob tendida entre la tierra y el cielo, cf. Gén 28,10-22. A Salomón, cf. 1 Re 3,5; 9,2; 2 Crón 1,7; Mt 1,20; 2,13.19.

[10] Cf. Éx 16,10; Núm 14,10; 16,19; 20,6.

San Justino es el primer autor cristiano que habla con detenimiento de las teofanías del Antiguo Testamento. Lo hace en diálogo con el judío Trifón. Para el filósofo cristiano no hay dudas: las teofanías no son del Padre. Dada su trascendencia, no puede entrar en contacto con el mundo[11].

> Nadie, absolutamente, por poca inteligencia que tenga, se atreverá a decir que fue el Hacedor y Padre del universo quien, dejando todas sus moradas supracelestes, apareció en una mínima porción de la tierra[12].

Para san Justino, una teofanía es incompatible con la naturaleza de Dios Padre y postula otro, semejante a Él (Dios como Él), pero por debajo de Él[13]. Para realizar una teofanía se requiere ser enviado, es decir, ser «ángel» o mensajero[14]. Las teofanías son, en efecto, del Verbo, el cual es llamado ángel y *apóstol*. En cuanto está enviado por el Padre, está subordinado a Él.

> Volviendo a las Escrituras, voy a intentar convenceros de que este Dios que se dice y escribe haber aparecido a Abrahán, a Jacob y a Moisés, es otro que el Dios Creador del universo; otro, digo, numéricamente, no en sentir y pensamiento. Porque, ante todo, afirmo que jamás hizo ni habló nada sino lo que el Dios que hizo el mundo, por encima del cual no hay otro Dios, quiere que se haga y hable[15].

[11] Cf. G. URÍBARRI, «Las teofanías veterotestamentarias en Justino, *Dial.* 129 y Tertuliano, *Prax.* 11-13. Un caso de continuidad en la argumentación exegética antimonarquiana» *(Miscelánea Comillas 52* [1994] 305-319).

[12] SAN JUSTINO, *Dial.* 60,2 (BAC.N 116,408). «Porque el Padre inefable y Señor de todas las cosas ni llega a ninguna parte, ni se pasea, ni duerme, ni se levanta, sino que permanece en su propia región —donde quiera que esta se halle—, mirando con penetrante mirada, oyendo agudamente, pero no con ojos ni orejas, sino por una potencia inefable. Y todo lo vigila y todo lo conoce, y nadie de nosotros le está oculto, sin que tenga que moverse Él, que no cabe en un lugar ni en el mundo entero y era antes de que el mundo existiera. ¿Cómo, pues, pudo este hablar a nadie y aparecerse a nadie ni circunscribirse a una porción mínima de la tierra, cuando no pudo el pueblo resistir la gloria de su enviado en el Sinaí?» (SAN JUSTINO, *Dial.* 127,2-3 [l.c., 524s]); cf. A. ORBE, «En un rincón del mundo. Mutabilidad del Logos»: *Compostellanum* 30 (1985) 7-51.

[13] «Pues conocéis estas Escrituras, voy a intentar persuadiros que, efectivamente, es aquí llamado Dios y Señor otro que está bajo el Hacedor del Universo, y que se llama también ángel o mensajero, por ser Él quien anuncia a los hombres cuanto quiere que se les anuncie el Creador de todas las cosas, por encima del cual no hay otro Dios» (SAN JUSTINO, *Dial.* 56,4 [l.c., 394s]). «Así aquí, al decir la palabra que el ángel del Señor se apareció a Moisés y darnos luego a entender que ese mismo es Señor y Dios, nos habla del mismo a quien por tantos testimonios antes citados nos da a entender ser el que sirve al Dios que está por encima del mundo, sobre el que no hay otro alguno» (SAN JUSTINO, *Dial.* 60,5 [l.c., 409]).

[14] «Aun cuando no me fuera posible demostraros por las Escrituras que uno de aquellos tres es Dios y es llamado mensajero, porque anuncia, como ya he dicho, a quienes quiere el Dios Hacedor del universo, lo que este le manda; sin embargo, razonable fuera que a este que apareció a Abrahán sobre la tierra en forma de hombre, como los otros dos ángeles que le acompañaban; a este, digo, que es Dios antes de la creación del mundo, le tuvierais por lo que todo vuestro pueblo le tiene» (SAN JUSTINO, *Dial.* 56,10 [l.c., 396]).

[15] SAN JUSTINO, *Dial.* 56,11 (l.c., 397).

Las teofanías ayudan a mostrar la distinción numérica en el interior de la divinidad. El Verbo es intermediario universal del Padre. Por el Verbo el Padre se da a conocer, crea todo al comienzo del mundo, realiza la encarnación y la redención de los hombres. Es intermediario precisamente por ser Logos[16].

Para *san Ireneo de Lyon,* la función de las teofanías es mostrar la unidad del plan de Dios y la unidad de la revelación desde la creación del mundo hasta la revelación suprema de la encarnación[17]. Es siempre el Hijo el que se manifiesta[18]. Por eso, las teofanías empezaron ya en el Paraíso.

> El Jardín era tan bello y agradable que el Verbo de Dios se personaba con frecuencia en él; se paseaba y entretenía con el hombre prefigurando lo que había de suceder en el futuro, es decir, que el Verbo de Dios se haría conciudadano del hombre y conversaría y habitaría con los hombres enseñándoles la justicia[19].

Las teofanías son visiones proféticas. Los profetas anunciaban de antemano que Dios sería visto por los hombres. No otro Dios distinto, porque sólo hay un único Dios. Lo que los profetas vieron anticipadamente fue al Verbo como hombre viviendo entre los hombres.

> De esta suerte [los profetas] contemplaban también al Hijo de Dios que conversaba hombre con los hombres (cf. Bar 3,38): vaticinando lo que había de ser, diciendo que estaba presente quien aún no lo estaba, anunciando pasible al Impasible, y diciendo que había bajado «al polvo de la muerte» (Sal 21,16) quien estaba aún entonces en los cielos[20].

San Ireneo ve en las teofanías un esbozo imperfecto de la encarnación. Son visiones parciales del Verbo que, de suyo, es por naturaleza invisible como el Padre, cuya invisibilidad guarda.

> Por eso el Verbo fue constituido Dispensador de la gracia del Padre para utilidad de los hombres, por quienes llevó a cabo tan grandes economías: a los hombres manifestándoles a Dios, y a Dios presentándole el hombre. Custodia la invisibilidad del Padre, no venga el hombre a

[16] «El Dios que sacó de Egipto al Pueblo, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, es también el Dios cristiano. Pero en una cosa se equivocan Trifón y sus compañeros: confunden al Dios que se muestra en la Alianza Antigua con el Padre trascendente. No es así: el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob no es el Padre, sino el Hijo, el Logos revelador cuya misión es mostrar al Invisible. Fue Él quien cerró por fuera el arca de Noé, quien se apareció a Abrahán en la encina y a Moisés en la zarza, quien dio la Ley en el Horeb y guió al pueblo en la columna de nube» (J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* [Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2005] 86).

[17] Cf. J. DANIÉLOU, *La catequesis en los primeros siglos* (Grafite-Monte Carmelo, Burgos 1998) 97-99. 103s.

[18] «Todas las visiones de esta especie significan al Hijo de Dios hablando con los hombres y conversando con ellos, y no el Padre de todos y Creador del Universo [...] sino el Verbo de Dios que estaba siempre con el género humano y que de antemano anunciaba los acontecimientos futuros y enseñaba las cosas de Dios a los hombres» (SAN IRENEO, *Dem.* 45 [FuP 2,154]).

[19] SAN IRENEO, *Dem.* 12 (l.c., 82).

[20] ID., *Adv. haer.* IV, 20, 8 (BAC.M 53,303).

> despreciar a Dios y tenga siempre adonde progresar. Y muestra a su vez a Dios, hecho visible a través de muchas disposiciones, a los hombres para que no caiga el hombre en el no-ser, abandonado de Dios. Porque la gloria de Dios es el hombre dotado de Vida; y Vida del hombre es la visión de Dios[21].

Custodiando la invisibilidad del Padre, el Verbo muestra de Él lo necesario para que el hombre pueda vivir. De ahí que, a mayor visión del Hijo, mayor conocimiento del Padre y mayor vida del hombre.

Para san Ireneo, por tanto, las teofanías del Verbo tienen una doble función: gracias a ellas: i) el Verbo habitúa a los hombres a vivir con Dios; y ii) el mismo Verbo se habitúa a vivir entre los hombres. Se prepara así la encarnación.

Por su parte, *Tertuliano,* aunque en ocasiones atribuye las teofanías simplemente a los ángeles, sin precisar en qué medida hacen ellos presentes al mismo Dios, al igual que san Ireneo, entiende que el protagonista de las mismas era el Verbo. El fin de las teofanías es preparar la encarnación del Hijo:

> Él era quien bajaba siempre a hablar con los hombres, desde Adán hasta los patriarcas y los profetas, en visiones y sueños, en imágenes y enigmas, siempre preparando ya desde el comienzo aquel orden que había de conseguir en los tiempos finales. De esta suerte, constantemente estaba Dios aprendiendo a conversar con los hombres en la tierra: un Dios que no era otro que la Palabra que tenía que hacerse carne. Aprendía así, para disponernos a nosotros a la fe, pues más fácilmente creeríamos que el Hijo de Dios había descendido al mundo, si habíamos conocido que antes ya había acontecido algo semejante. Todo esto, así como fue escrito por nosotros, se hizo también por nosotros, por aquellos a quienes sobrevino el fin de los tiempos. De esta suerte, ya desde entonces empezó a experimentar los afectos propios del hombre, ya que él tenía que asumir los elementos del hombre, la carne y el alma. Estas cosas convenían al Hijo, que tenía que someterse aun a las pasiones humanas, a la sed, el hambre, las lágrimas, incluso el nacimiento y la muerte, en lo cual el Padre lo hizo un poco inferior a los ángeles[22].

Las teofanías preparaban la encarnación haciendo visible al que tenía que manifestarse de forma visible:

> Es siempre el mismo el que ha sido visto desde el principio y que ha sido visto al final, el que no ha sido visto al final, tampoco fue visto al comienzo. Se trata, pues, de dos, el uno visible y el otro invisible[23].

Así pues, para Tertuliano, el Verbo mismo preparaba su encarnación futura por medio de las teofanías en visiones y sueños, en imágenes y enigmas.

[21] Ibíd. IV, 20, 7 (l.c., 297-299).
[22] TERTULIANO, *Adversus Praxean* XVI, 3-5 (CCL 2,1181).
[23] Ibíd. XV, 9 (l.c., 1180).

1. Lectura patrística de algunas teofanías veterotestamentarias

En autores como san Justino, san Ireneo y Tertuliano encontramos una fundamentación coincidente sobre la naturaleza y la finalidad de las teofanías. Podemos ahora repasar las teofanías bíblicas más comentadas en la antigüedad cristiana para descubrir en todas ellas la presencia del Verbo, dejándose ver y oír, para disponer a los hombres a su venida en carne. Una síntesis de las interpretaciones patrísticas a las principales teofanías del Antiguo Testamento la encontramos, por ejemplo, en los escritos de san Gregorio de Elvira[24].

La aparición del Señor junto a la encina de Mambré (cf. Gén 18,1-3) ha inspirado a artistas y teólogos. Es especialmente conocido el llamado «icono de la Trinidad» de Andrei Rublev (†1430), quien se inspiró en ese pasaje bíblico para representar mediante la apariencia de tres ángeles el misterio de la Santísima Trinidad. La lectura trinitaria de esa escena bíblica, sin embargo, es muy tardía. La tradición patrística relacionó los versículos del capítulo 18 del Génesis con las palabras de Jesús: «Abrahán, vuestro padre, saltaba de gozo deseando ver mi día; lo vio, y se llenó de alegría» (Jn 8,56), para afirmar que quien se reveló a Abrahán en Mambré fue el Verbo en forma de hombre, acompañado de dos personajes, por eso, viendo a tres adoró sólo a uno al que llamó «Señor»[25]. Esta manifestación anticipó la futura forma de hombre que el Verbo habría de asumir al encarnarse.

> [...] hay que creer que quien se apareció a Abrahán y fue recibido como huésped no fue otro que el Hijo de Dios que también es Dios. Hecho huésped de Abrahán prefiguraba simbólicamente lo que había de suceder, que estaría entre los hijos de Abrahán, a cuyos hijos les lavó los pies como prueba de que él era el mismo al devolver en los hijos el derecho de hospitalidad, que en otro tiempo le había prestado su padre[26].

Otros autores, como san Gregorio de Elvira, verán en los dos acompañantes del Verbo a Moisés y Elías, los mismos que en la Transfiguración aparecerán conversando con Cristo[27].

También fue el Verbo quien se apareció a Jacob en dos ocasiones: primero, en forma de ángel (cf. Gén 31,11-13; 32,35), manifestando su misión de revelador y ejecutor de los designios del Padre[28]; y luego en

[24] Cf. A. J. Reyes Guerrero, *La cristología del obispo san Gregorio de Elvira* (Caja Sur Obra social y cultural, Córdoba 2010) 41-58.

[25] «Ahora bien, dos de los tres eran ángeles, pero el tercero era el Hijo de Dios» (San Ireneo, *Dem.* 44 [l.c., 152]).

[26] Novaciano, *De Trinitate* XVIII, 105 (CCL 4,46; FuP 8,181).

[27] «Si mi investigación no me falla ni me induce a error, estos dos varones o ángeles que acompañaban al Señor, eran Moisés y Elías, uno, portador de la antigua ley, por medio de la cual anunció la venida del Señor; otro, el que ha de venir al fin del mundo, para predicar el evangelio de Cristo a los judíos y convertirlos en nobles cristianos, es decir, el precursor de la segunda venida del Señor» (San Gregorio de Elvira, *Tratados*, II, 11 [FuP 9,79]).

[28] Cf. Novaciano, *De Trinitate*, XIX, 110 (FuP 8,185-187).

forma de hombre (cf. Gén 32,23-33), enfrentándose a Jacob para prefigurar la lucha que Cristo mantendrá con el pueblo de Israel[29].

> Se manifestó como ángel para indicar que Él era el «mensajero del gran consejo» (Is 9,6); y como hombre —cuando se narra que Jacob había luchado con Él— para presentar claramente una imagen de la futura lucha que había de sostener con Israel, cuando hubiese venido como hombre[30].

A Moisés, el Verbo se le manifestó dos veces: designado como «el ángel del Señor» en la zarza ardiente (cf. Éx 3,2) para prefigurar su manifestación a los creyentes como luz y a los incrédulos como juicio[31]; y en el monte Sinaí para revelar los misterios de la voluntad del Padre (cf. Éx 31,18).

Quien guió al pueblo de Israel a través del desierto (cf. Éx 13,21) también fue el Verbo, en forma de columna de nube durante el día y en forma de columna de fuego durante la noche.

> Al pueblo de Israel lo precedía como guía del camino en una columna de nube durante el día y en una columna de fuego durante la noche, para mostrar la gracia del bautismo mediante la nube y el don del Espíritu Santo mediante el fuego. De ahí que el apóstol Pablo escriba que los padres fueron bautizados en la nube, y los Hechos de los apóstoles pongan de manifiesto que el Espíritu Santo es como fuego[32].

Por último, también fue el Verbo quien se manifestó a los tres jóvenes en la hoguera para salvarlos del fuego (cf. Dan 3,91s). Nabucodonosor, movido por el diablo, es quien reconoce que es Dios el que ha venido a salvar a los tres jóvenes, tal como ocurrirá con Cristo al ser reconocido por los demonios[33].

II. LAS TIPOLOGÍAS CRISTOLÓGICAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La preparación de la encarnación se llevó a cabo también mediante personajes, acontecimientos y objetos que, de alguna manera, prefiguraron al Salvador esperado. La técnica para leer esos acontecimientos como figuras *(tipoi)* anticipadas de Cristo se denomina *tipología*[34]. Gracias a ella, la Iglesia supo percibir la unidad del plan divino en los dos Testa-

[29] «Y si en este pasaje se trataba de una prefiguración, en el Evangelio se consumó la lucha entre Cristo y el pueblo de Jacob» (NOVACIANO, ibíd., 114 [l.c., 191]); cf. también SAN JUSTINO, *Dial.* 125 (l.c., 522).

[30] SAN GREGORIO DE ELVIRA, *De fide* VIII, 80 (FuP 11,131).

[31] «A Moisés se le apareció en la zarza, como llama de fuego, para mostrar a los creyentes la luz y a los incrédulos el juicio, porque Cristo es salvación para los creyentes y castigo para los incrédulos» (ibíd., 82 [l.c., 133]).

[32] Ibíd., 83 (l.c., 133).

[33] Cf. TERTULIANO, *Adversus Praxean* XVI,6 (l.c., 1182); SAN GREGORIO DE ELVIRA, *Tratados* XVIII,10 (l.c., 411).

[34] Cf. R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo* (EVD, Estella 2001) 91-108.

mentos. Mediante la lectura tipológica, las obras de Dios en la Antigua Alianza se pueden reconocer como prefiguraciones de lo que Dios realizó en la plenitud de los tiempos en la persona de su Hijo encarnado (cf. CCE 128-130). La tipología no resta realismo a los acontecimientos del Antiguo Testamento, que conservan su valor propio de revelación, sino que descubre el dinamismo interno de la historia cuyo significado y orientación se desvelan sólo a partir de Cristo.

> La tipología significa un dinamismo que se orienta al cumplimiento del plan divino cuando *Dios será todo en todos* (1 Cor 15,28). Así la vocación de los patriarcas y el éxodo de Egipto, por ejemplo, no pierden su valor propio en el plan de Dios por el hecho de que son al mismo tiempo etapas intermedias (CCE 130).

La lectura tipológica de las Escrituras tiene su origen en el mismo Jesucristo, quien remite a personajes y acontecimientos de la Historia de Israel para explicar el significado de lo que Él realiza o de lo que le va a suceder. Así, por ejemplo, Jesús evoca la serpiente que Moisés elevó en el desierto[35] para anunciar su elevación en cruz y su exaltación (cf. Jn 3,14). Así como los mordidos de serpiente quedaban curados al poner su mirada en la serpiente de bronce elevada por Moisés, así también los que crean en el Hijo del hombre al ser elevado recibirán la vida eterna. El maná que alimentó al pueblo de Israel durante la travesía del desierto era figura del verdadero Pan del cielo (cf. Jn 6,31-33). La permanencia de Jonás en el vientre del cetáceo durante tres días y tres noches prefigura también la muerte y la resurrección de Cristo (cf. Mt 12,40).

La tipología está igualmente presente en la predicación apostólica. San Pablo recuerda que el pueblo de Israel estuvo bajo la nube y atravesó el mar, y bebieron todos de la roca en el desierto, roca que era Cristo, «pues estas cosas sucedieron en figura para nosotros» (1 Cor 10,1-6). La *Carta a los Hebreos,* por su parte, afirma que la Ley fue «sombra de los bienes futuros y no la realidad misma de las cosas» (Heb 10,1). Y la primera carta de san Pedro presenta el arca de Noé como figura del bautismo que nos salva (cf. 1 Pe 3,21).

La lectura tipológica de las Escrituras ha estado presente en la vida de la Iglesia hasta la crisis protestante. En la antigüedad, el filósofo y mártir san Justino recurre a ella al litigar con judíos. Para este autor del siglo II, las prescripciones de la Ley son figuras *(tipoi)* de las realidades futuras:

> El misterio del cordero que Dios ordenó inmolar como pascua era figura de Cristo, el Ungido... También los dos machos cabríos que se mandaba en el ayuno fueran iguales, uno de los cuales se hacía emisario y otro se destinaba al sacrificio, eran anuncio de las dos venidas de Cristo... La ofrenda de la flor de harina, que se mandaba ofrecer por los que se purificaban de la lepra, era figura del pan de la eucaristía que nuestro Señor mandó ofrecer en memoria de la pasión que Él padeció por todos los hombres... El mandamiento de la circuncisión, por el que se mandaba que todos los nacidos debían circuncidarse absolutamente al octavo día,

[35] Cf. Núm 21,4-9; Sab 16,5-7.

> era también figura de la verdadera circuncisión, por la que Cristo, nuestro Señor, resucitado el primer día de la semana, nos circuncidó a nosotros del error y de la maldad... Así pudiera, señores, recorrer todas las otras prescripciones hechas por Moisés y demostraros que son figuras, símbolos y anuncios de lo que habrá de suceder a Cristo y a los que en Él creen, conocidos de antemano, así como también de lo que Cristo mismo había de hacer[36].

Los judíos ignoran el sentido tipológico del AT porque rechazan a Cristo, por eso, leen sin entender: «Cristo permanece oculto para ti. Lees sin entender»[37]. El error de los judíos consiste en mantenerse apegados a una exégesis puramente literal que los aparta del sentido figurado o tipológico.

El *Diálogo con el judío Trifón* de san Justino ocupa un lugar eminente en la historia de la tipología. Constituye el *corpus* más antiguo de las principales figuras, ya presentes antes de él, pero ahora recopiladas. No parece que llegaran a formarse florilegios a semejanza de las profecías. Sin embargo, esas figuras serán retomadas por autores posteriores a él, como san Ireneo y Tertuliano.

Un autor latino del siglo IV, san Hilario de Poitiers, nos ha dejado un pequeño «manual de tipología bíblica» en su obra titulada *Tratado de los misterios*. Al comienzo de la misma describe la función de la tipología, gracias a la cual es posible leer lo antiguo como prefiguración de lo nuevo.

> Cualquiera de las obras contenidas en los Libros Sagrados anuncia con palabras, describe con hechos y confirma con figuras la venida de nuestro Señor Jesucristo que, enviado por el Padre, nació hombre de la Virgen por el Espíritu. Él, en efecto, a lo largo de toda la historia, mediante prefiguraciones verdaderas y claras, engendra, lava, santifica, elige, separa o redime a la Iglesia en los patriarcas: por el sueño de Adán, el diluvio de Noé, la bendición de Melquisedec, la justificación de Abrahán, el nacimiento de Isaac, la servidumbre de Jacob. En suma, todas las profecías, realización del misterio, se han concedido a lo largo del tiempo para el conocimiento de la encarnación[38].

En su obra, san Hilario nos ofrece un elenco de las principales prefiguraciones de Cristo en el Antiguo Testamento. Encontramos ahí sobre todo personajes y acontecimientos que han anticipado momentos de la vida de Cristo o de su misión salvadora. Adán, por ejemplo, es figura de Cristo porque, al igual que el primer hombre fue moldeado del barro con tierra virgen que recibió el aliento de Dios, así también Cristo ha sido plasmado en su carne de las entrañas virginales de María por la acción del Espíritu Santo[39]. La creación de Eva a partir de la costilla de Adán,

[36] San Justino, *Dial.* 40,1-42,4 (BAC.N 116,369-371).
[37] Ibíd. 113,1 (l.c., 498).
[38] San Hilario de Poitiers, *De Myst.* Prol. 1 (BPa 20,35-37).
[39] «Esta carne que en el Señor nació de la Virgen por el Espíritu, transformada en una forma nueva y extraña a sí misma, ha sido hecha conforme a la gloria espiritual, según el apóstol: "El primer hombre, que proviene de la tierra, es terreno; el segundo hombre

extraída de su costado mientras duerme, es figura de la Iglesia, nacida del costado abierto de Cristo muerto en la cruz[40].

Presenta después san Hilario a Caín y Abel como prefiguración del pueblo judío y del cristiano, a Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, etc. como prefiguraciones de Cristo, el que había de venir. Habituado a esta forma de leer las Escrituras, reconociendo la presencia de Cristo en el Antiguo Testamento, el papa san Gregorio Magno (†604) comenzará su *Comentario moral al libro de Job (Moralia in Job)* afirmando: «No hubo un solo justo [del AT] que no anunciara en figura al Redentor»[41].

III. LAS PROFECÍAS MESIÁNICAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La revelación bíblica es la historia de una cercanía creciente entre Dios y una familia constituida en pueblo, al que Dios mismo llama «suyo»[42]. De manera progresiva, el Señor se ha comunicado al Pueblo de Israel, convertido en pueblo de su elección, para ofrecer, por medio de él, la salvación a todos los pueblos. Lo que constituye a Israel en «pueblo» es precisamente el haber sido elegido. Dios mismo ha constituido a su Pueblo al establecer un vínculo (Alianza) con Abrahán y su descendencia. La comunicación de Dios a su pueblo ha consistido en un don creciente que Dios mismo ha hecho de sí. Hasta tal punto este don de sí ha sido característico de la revelación divina, que los profetas Oseas e Isaías hablan de «matrimonio» para describir la relación existente entre Dios y el pueblo elegido. Este continuo «darse» Dios al Pueblo tiene una meta clara: Dios habitará en medio de su pueblo (cf. 1 Re 6,13). La visión de los profetas se orienta cada vez más hacia un tiempo venidero en el que Dios creará de nuevo a Israel en su amor. La Promesa, concretada inicialmente en realidades temporales que significaban la presencia de Dios (la tierra prometida, el templo, el rey, la descendencia numerosa), va dirigiéndose a un único fin: Dios mismo se convierte en el «objeto» de la promesa[43]. Dios mismo apacentará a Israel (cf. Jer 50,19), Él curará sus heridas (cf. Jer 57,18), Él se desposará con Israel y luchará a su favor

es del cielo" (1 Cor 15,47), y es el Adán celeste, porque el Adán terrestre "era figura del que tenía que venir" (Rom 5,14)» (San Hilario, *De Myst.* I,2 (SCh 19,76; BPa 20,39s). Cf. Ireneo, *Adv. haer.* III, 21, 10 (SCh 211,428); Tertuliano, *De carne Christi*, XVII,3-4 (CCL 2,903); Gregorio de Elvira, *Tract.* XX,10 (FuP 9,442).

[40] «Puesto que el Verbo se ha hecho carne y la Iglesia es miembro de Cristo (ella que de su costado ha nacido por el agua y ha sido vivificada por la sangre), puesto que, por otro lado, la carne, en la que ha nacido el Verbo, subsistente antes de los siglos en cuanto Hijo de Dios, permanece entre nosotros por el sacramento, enseñó claramente que en Adán y Eva se contenía la figura de su propia persona y de la Iglesia, pues da a conocer que, tras el sueño de su muerte, Aquella ha sido santificada por la comunión de su carne» (San Hilario, *De Myst.* I, 2 [SCh 19,76-80; BPa 20,42]).

[41] San Gregorio Magno, *Mor.* Praef 14 (CCL 143,19; BPa 42,86).

[42] Cf. Ch. Schönborn, *Dios ha enviado a su Hijo*, o.c., 98-107.

[43] Cf. B. S. Childs, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2011) 185-198; E. Beaucamp, *Los profetas de Israel* (EVD, Estella 1988).

(cf. Jos 11,6; 13,6; 1 Sam 17,46). La venida del Hijo, que habita entre los hombres (cf. Jn 1,14), da cumplimiento a la Promesa.

La tarea de los profetas ha consistido en anunciar, movidos por el Espíritu de Dios, la venida del Hijo a la tierra. Siguiendo las profecías, podemos distinguir en el Antiguo Testamento dos direcciones: por una parte, la creciente inclinación de Dios hacia los hombres; por otra, la tendencia a elevar al hombre y a hacerlo representante de Dios. El Mesías, que será confesado como el único Mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5), ha sido anticipado de forma parcial y profética por *mediadores*, establecidos por Dios, en quienes convergen las direcciones descendente y ascendente. Atendiendo a estas mediaciones (regia, sacerdotal, profética y celeste), podemos presentar las diferentes *profecías mesiánicas*[44].

1. Mediación regia

Un primer conjunto de profecías presenta al Mesías como Rey. El origen de esta línea profética se encuentra en la *profecía de Natán* (cf. 2 Sam 7,1-17). De forma solemne se anuncia la monarquía hereditaria de Israel y se concreta la función específica del Templo dentro del pueblo elegido. En la profecía se indica que el verdadero signo de la presencia y protección de Dios a favor de su pueblo, más que el Templo, es la dinastía davídica. De ahí el juego de palabras entre la «casa de Dios» (Templo) y la «casa de David» (dinastía). En la parte central de la profecía (v.13-16), se indican las cualidades del descendiente de David, figura del Mesías futuro: i) será un hijo para Dios (v.14) en cuanto existirá una estrecha relación entre Dios y el monarca, de modo que la persona y el gobierno del rey será signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo; ii) no habrá supresión de la descendencia, como ocurrió con Saúl, porque siempre prevalecerá el amor de Dios; iii) la dinastía permanecerá siempre, de modo que el título «Hijo de David» no designará sólo una genealogía, sino el ser beneficiario de la alianza davídica[45]. Después del destierro, será el título más empleado para designar al Mesías.

La presentación del Mesías como Rey se prolonga en los llamados *Salmos regios*, en los que la historia entera de Israel se lee desde la elección del rey David. Así, por ejemplo, el Sal 21 canta la gloria del rey y su intimidad con Dios: se confiesa primero que la fuerza y el bienestar del rey proceden del Señor (v.2-7); para proclamar después la confianza del rey en Dios (v.8-13). Las expresiones de este salmo superan

[44] Cf. PCB, *Sagrada Escritura y cristología* (1984), P. II c. 1 (EB 985-1001).

[45] «El mismo Natán, hablando con David sobre Cristo, dijo así: "Yo seré para él padre y él será para mí hijo, y no apartaré de él mi misericordia, como hice con los que fueron antes de él. Y le colocaré en mi casa, y en su propio reino para siempre". Y a este y no otro designa Ezequiel como príncipe en la casa (cf. Ez 44,3). Porque Él es sacerdote escogido y rey eterno, el Cristo, como Hijo de Dios; en cuya segunda venida no penséis que Isaías ni los otros profetas digan han de ofrecerse sobre el altar sacrificios de sangre o de libaciones, sino alabanzas y acciones de gracias verdaderas y espirituales» (SAN JUSTINO, *Dial.* 118,1-2 [BAC.N 116,506s]).

la realidad de los antiguos reyes de Israel y apuntan a un rey ideal, por eso, tanto en el judaísmo como en la Iglesia, fue considerado un salmo mesiánico. El Sal 78, por su parte, interpreta la designación de David como el culmen de la historia del pueblo elegido al tiempo que describe el rito de entronización en cuatro momentos: unción, entronización, entrega del cetro y promesa davídica.

La promesa de un Mesías rey encuentra una expresión más desarrollada en el llamado *libro del Enmanuel* del profeta Isaías, donde encontramos tres profecías que recogen la promesa hecha al rey David. La Iglesia lee estas profecías durante el tiempo litúrgico de Adviento.

La primera de ellas (cf. Is 7,10-17) se refiere al Mesías como *Enmanuel* («Dios con nosotros»), cuya concepción y nacimiento tendrán carácter de «señal». La profecía surge siendo rey Ajaz (735-715 a.C.), durante la guerra siroefraimita que amenaza el reino de Judá. El rey desconfía del Señor, rechaza la protección divina y acepta el vasallaje al reino asirio. A pesar de la traición de Ajaz, el Señor permanece fiel a la promesa hecha a David y su descendencia, y anuncia una señal: una doncella está encinta y dará a luz un niño a quien llamará Enmanuel; en pocos años, antes de que el niño tenga uso de razón, los dos reinos a los que Ajaz teme (Israel y Siria) habrán quedado desolados y vendrá una prosperidad a Judá como no la tenía desde antes de que comenzaran las amenazas asirias. Las palabras del profeta, que se pueden encuadrar *fácilmente en el inmediato contexto histórico, contienen,* sin embargo, significados que se desplegarán en el futuro. La «señal» ofrecida por el Señor contiene tres elementos: la madre, el niño y el nombre. La madre es una *doncella,* es decir, una mujer joven que aún no ha tenido hijos. La versión griega de la Biblia, llamada *Septuaginta,* traducirá la palabra hebrea *'almah* (doncella) por *parthenos* (virgen). Y los evangelistas san Mateo (cf. Mt 1,23) y san Lucas (cf. Lc 1,26-31) reconocerán en la virginidad de María la señal de que su Hijo es el Mesías, el verdadero Dios con nosotros que trae la salvación. El *niño* es el elemento más significativo: si se piensa que es Ezequías, el hijo del rey Ajaz, la profecía queda sin cumplir en su mayor parte, pues con el niño se anuncia algo que no terminará de ocurrir con Ezequías, a saber, que Dios está con nosotros y que con él llega la paz. Las palabras proféticas encuentran su pleno sentido en el Nuevo Testamento: María es Virgen y es Madre, y su Hijo no es un símbolo de la protección de Dios sino Dios mismo habitando entre los hombres. Por último, el nombre *Enmanuel* es expresión profética de que el nacimiento del niño tiene una especial fuerza reveladora: el nombre expresa la verdadera identidad del Mesías. Jesús, en efecto, es «Dios con nosotros»[46].

[46] «Para que no creyeras que la venida de Cristo era parecida a las que se habían producido antes, sino para que creyeras con toda verdad que su carne era verdadera, es por lo que fue concebido, nació, fue alimentado, ocupó un lugar no en una pequeña isla, sino en una hospedería, a los ojos de una multitud innumerable, para que su nacimiento fuera conocido por todos. Por eso, en el pasado, las profecías anunciaban no sólo que sería un hombre, sino que sería concebido, nacería y sería alimentado como un niño pequeño. Esto es lo que Isaías proclama, cuando dice: "Mira que una virgen llevará en su seno y

La *segunda profecía* del libro del Enmanuel (cf. Is 9,1-6) surge durante la celebración de la liberación de Judea de la dominación asiria. La liberación se vincula al nacimiento del rey davídico. El niño que ha nacido, el hijo que se nos ha dado, es un don de Dios porque significa la presencia de Dios entre los suyos. La profecía atribuye al niño cuatro cualidades que suman las de los grandes protagonistas de la historia de Israel: la sabiduría de Salomón («Maravilla de Consejero»). el valor de David («Dios fuerte»), las dotes de gobierno de Moisés («Padre de eternidad») y las virtudes de los antiguos patriarcas («Príncipe de la paz»). La tradición cristiana ha visto que estas cualidades no corresponden a las de Ezequías y se aplican únicamente a Jesús. Hermosamente lo expresó san Bernardo al afirmar: «Es *Admirable* en su nacimiento, *Consejero* en su predicación, *Dios* en sus obras, *Fuerte* en la pasión, *Padre perpetuo* en la resurrección, y *Príncipe de la paz* en la bienaventuranza eterna»[47].

La *tercera profecía* del libro de Enmanuel (cf. Is 11,1-9) surge en plena invasión asiria (701 a.C.). Se trata de un poema mesiánico cantado al futuro rey ideal, el que restablecerá la paz del Paraíso en la tierra. En la primera parte (v.1-5) se anuncia la llegada al trono de un nuevo rey, nacido de la estirpe de David, humilde y vigoroso como un renuevo. El oráculo se refiere a un rey venidero *(brotará)* y no al rey reinante. El nuevo rey gozará de cualidades excepcionales para gobernar gracias al Espíritu del Señor que vendrá sobre él. La segunda parte (v.6-9) describe la paz mesiánica que traerá este vástago. El cuadro descrito refleja la imagen del paraíso restaurado en la armonía que poseía al inicio de la creación, antes de que fuera rota por el pecado. La imagen del vástago («retoño») de estirpe real que restaurará la paz en la tierra ha sido interpretada en la tradición cristiana como cumplida en Jesucristo[48].

Tras el libro del Enmanuel encontramos otros testimonios proféticos que presentan al Mesías futuro como rey del linaje de David. Así, Jeremías anuncia un tiempo en que el Señor suscitará a David un *vástago legítimo* (Jer 23,5) que reinará como monarca prudente y llevará por nombre *El-Señor-nuestra-justicia* (Jer 23,6). El mismo profeta declara la llegada de una «nueva alianza» (cf. Jer 31,31-34). Por su parte, Ezequiel habla de un nuevo David, que será el único

dará a luz un hijo al que se le llamará Enmanuel: Él comerá manteca y miel". Y también: "Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado". ¿Ves cómo se predijo su infancia?» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Sobre la consustancialidad* 7 [PG 48,765]).

[47] SAN BERNARDO, *Sermones varios* 53, 1 (BAC.N 497, 347).

[48] «[Isaías] sigue anunciando mediante un lenguaje profético la transformación que, gracias a la enseñanza de Cristo, se producirá entre las razas distintas a la judía, tanto entre bárbaros como entre griegos, e incluso entre los más salvajes. Resulta claro, en efecto, que los animales irracionales y las bestias antes aludidas eran una referencia a los gentiles por razón de su carácter salvaje. El profeta dice que sobre los gentiles gobernará uno elevado de la estirpe de Jesé, de la cual desciende precisamente Nuestro Señor y Salvador, en quien los gentiles ya creen y a quien ahora esperan, conforme a la profecía que dice: "Y se levantará uno que gobernará sobre los gentiles, al cual los gentiles esperarán» (EUSEBIO DE CESAREA, *Dem. ev.* 3, 2, 40-42 [GCS 23,102]).

pastor de todas las ovejas (cf. Ez 34,23). Zacarías, en fin, a finales del siglo IV a.C., sintetiza toda la expectación en torno al Mesías Rey, invitando a la alegría ante la proximidad del Rey que llega «justo y triunfador, pobre y montado en un borrico, en un pollino de asna» (Zac 9,9). Palabras proféticas que encontramos cumplidas al entrar Jesús en Jerusalén (cf. Mt 21,5).

Estos últimos testimonios denotan una perspectiva profética nueva: dado que los reyes históricos no son capaces de mantener la fe en la promesa davídica, se proyectan hacia un rey futuro.

2. Mediación sacerdotal

Una segunda línea profética presenta al Mesías como Sacerdote. En el origen de esta línea de profecías tenemos la bendición de Moisés a Leví (cf. Dt 33,8-11). Se trata de la bendición que Moisés pronuncia antes de morir sobre los israelitas, invocando cada una de las doce tribus. A Leví y a sus descendientes les atribuye tres funciones: i) la transmisión del oráculo divino mediante los *tummim* y los *urim*; ii) la tradición y la interpretación de la ley y de las observancias ligadas a ella; y iii) el servicio del altar. Los levitas no recibirán parte de la Tierra prometida, porque, dedicados al culto, Dios mismo será su parte. Aunque el rey es el verdadero sacerdote, delega en los sacerdotes lo relativo al culto y al Templo.

En esta línea profética se sitúa el Salmo 110, un salmo de entronización regia en el que el rey es celebrado como sacerdote: «El Señor lo ha jurado y no se arrepiente: "Tú eres sacerdote eterno, según el rito de Melquisedec"» (Sal 110,4). El rey davídico es sacerdote según el sacerdocio preisraelítico de Melquisedec, rey de Salem (Jerusalén) y sacerdote del Altísimo (Gén 14,17-20). El rey es considerado sacerdote, es decir, mediador entre el pueblo y Dios, también en lo que se refiere al culto.

Entre los profetas, Ezequiel describe el templo futuro mientras el pueblo se encuentra en el destierro (573 a.C.). El templo garantizará el retorno de la gloria del Señor (cf. Ez 40-48). Los que celebrarán el sacrificio serán «los sacerdotes levitas, descendientes de Sadoc» (Ez 44,15). En los textos del posexilio, el sacerdote aparece como el verdadero mediador de salvación. Jeremías, por ejemplo, vincula la promesa davídica a la levítica (cf. Jer 33,17-18): tras el final de Zorobabel y la desaparición de la monarquía, el sumo sacerdote se convierte en el único auténtico representante del pueblo. Las promesas davídicas que antes iban ligadas al poder del rey pasan ahora al gran sacerdote, guía y garante del pueblo.

En el siglo V, la tradición sacerdotal (P) relee el Pentateuco en clave sacerdotal. El ministerio sacerdotal se considera ahora la única mediación salvífica, centrada en el culto sacrificial. El sumo sacerdote es el que hace la ofrenda diaria (cf. Éx 29,38-42), preside la liturgia anual de la expiación (cf. Lev 16) y asume la función de gobierno antes vinculada al rey. Si la realeza estaba ligada a la familia davídica de la tribu de Judá,

el sacerdocio está ligado a la familia sadoquita de la tribu de Leví. Si al hijo de David le esperaba un «reino eterno», a los hijos de Sadoc les espera un «sacerdocio eterno» (cf. Éx 40,15 y Núm 25,13). El redactor sacerdotal, queriendo legitimar la institución sacerdotal, ha recordado la dinastía regia davídica y ha aplicado a la familia del sumo sacerdote lo que antes se refería a la descendencia de David (cf. Jer 33,22). La mediación sacerdotal salvífica está presente también en el Eclesiástico (cf. 45,24).

En el siglo anterior a la era cristiana se vuelve a encender la espera mesiánica ligada a un Mesías sacerdotal de los últimos tiempos. Qumrán habla tanto del Mesías regio como del sacerdotal y en los *Testamentos de los Doce patriarcas* —escrito apócrifo del AT— se anuncia un mediador salvífico futuro que surgirá de la tribu de Leví[49].

Al igual que en la línea profética que presenta al Mesías como Rey, también en la línea sacerdotal descubrimos que los oráculos apuntan al Mesías sacerdotal futuro, ya que no hay ningún personaje histórico anterior a Jesucristo que les dé cumplimiento.

3. **Mediación profética**

Junto a las dos líneas proféticas anteriores que presentan al Mesías como Rey y Sacerdote, encontramos otra muy vigorosa que lo presenta como Profeta. El ministerio profético ha estado siempre activo en Israel y hay que recordar que es anterior incluso al regio y al sacerdotal. La figura profética por excelencia es Moisés, cuyos rasgos quedan dibujados en el libro del Deuteronomio (cf. Dt 18,15-22). El profeta es llamado directa e inmediatamente por Dios (vocación personal); manifiesta la voluntad divina y no la suya; y a través de él, Dios dialoga con su pueblo. Moisés es el prototipo del profeta porque transmite la voluntad de Dios (función descendente de su ministerio) e intercede en favor del pueblo (función ascendente); al mismo tiempo, es caudillo del pueblo (función regia) y liturgo (función sacerdotal). Con la institución de la monarquía y del sacerdocio, el profeta quedará exclusivamente dedicado al servicio de la Palabra de Dios. Importa advertir que Dios mismo promete a Moisés enviar a su pueblo un profeta como él, capaz de revelar la voluntad divina. Lo que convierte a Moisés en el prototipo de todo profeta es que trata a Dios cara a cara, como un amigo habla con el amigo (cf. Éx 33,11). A la luz de este dato, podremos comprender por qué en Jesús se cumple la promesa hecha a Moisés de un nuevo profeta. Lo que en Moisés era

[49] «Después que el Señor haya tomado venganza de ellos se interrumpirá el sacerdocio. Entonces suscitará el Señor un sacerdote nuevo, a quien serán reveladas todas las palabras del Señor. Él juzgará rectamente en la tierra durante muchos días» *(Testamento de Leví* 18, 1-2, en A. Díez Macho [dir.], *Apócrifos del Antiguo Testamento,* V [Cristiandad, Madrid 1982] 59).

imperfecto, se cumple plenamente en Jesucristo, quien vive ante el rostro del Padre no sólo como un amigo, sino como el Hijo[50].

Un lugar singular en la línea que presenta al Mesías como Profeta está ocupado por los llamados *Cánticos del Siervo del Señor* (cf. Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12)[51]. Ubicados en el período que sigue a la destrucción de Jerusalén y del templo, con la desaparición definitiva de la monarquía y la desaparición temporal del sacerdocio, los cánticos son obra del «Deuteroisaías», que ha vivido poco antes del final del destierro de Babilonia (antes del 538 a.C.). En ellos encontramos el culmen de la corriente profética de mediación salvífica que atraviesa todo el Antiguo Testamento. Los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles ven en cada uno de los cuatro cánticos una profecía que anuncia al Mesías y que se cumple en Jesucristo. El *siervo del Señor* es el Mesías futuro, representado no como rey y conquistador, sino como salvador que trabaja y sufre. Dios lo ha elegido y su misión se caracterizará por la mansedumbre, la fidelidad y la constancia, que será coronada por el éxito.

En el *primer cántico* (cf. Is 42,1-9) se presenta la figura del «siervo del Señor». Si en los capítulos anteriores de Isaías, Dios manifiesta su poder en la creación (cf. Is 40,12-31) y muestra sus designios de salvación en la historia (cf. Is 41,1-29), ahora anuncia una nueva etapa para salvar a su pueblo en la que el protagonismo recae sobre el *siervo del Señor*. El primer cántico lo presenta como elegido del Señor, portador de su Espíritu, humilde y fuerte al mismo tiempo, con una misión universal (manifestar la justicia a las naciones), sereno en su misión, alianza del pueblo y luz de las naciones. Los Evangelios han interpretado los rasgos del Siervo como un anuncio de la figura de Jesús, en quien el Padre se complace, pues Él, en la unidad del Espíritu Santo, es verdaderamente luz de los pueblos y liberador de los oprimidos por el pecado. Así, en el Bautismo de Jesús en el Jordán y en la Transfiguración encontramos la declaración del Padre que lleva a cumplimiento la palabra profética de Isaías: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco» (Mt 3,17); «Éste es mi Hijo, el Elegido, escuchadlo» (Lc 9,35). Por su parte, el evangelista san Mateo cita explícitamente los v.2-4 del primer cántico del Siervo para mostrar que en Jesús se cumple esta profecía: rechazado por los dirigentes del pueblo y desarrollando un magisterio amable y sereno. La fórmula «luz de las naciones» la encontramos en las palabras de Zacarías (cf. Lc 1,78s), del anciano Simeón (cf. Lc 2,32) y aparece en boca del mismo Cristo: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12). No le faltaba razón a san Justino cuando, comentando los versículos de este

[50] «En Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta. En Él se ha hecho plenamente realidad lo que en Moisés era sólo imperfecto: Él vive ante el rostro de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo; vive en la más íntima unidad con el Padre» (J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. 1, 28).

[51] Cf. P. GRELOT, *I cantici del servo del Signore* (EDB, Bolonia 1983); B. MARCONCINI, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Isaías (40-66)* (Ciudad Nueva, Madrid 1999) 27-31. 161-189.

primer cántico, afirmaba: «Todo esto, amigos, está dicho con relación a Cristo y a las naciones por Él iluminadas»[52].

En el *segundo cántico* (cf. Is 49,1-6), el Siervo toma la palabra: se dirige a las islas y a los pueblos lejanos; se sabe llamado por Dios desde el seno materno para llevar a todos la salvación. Sobre su misión se destacan ahora dos aspectos: la restauración del pueblo elegido y la extensión hasta los confines de la tierra de la salvación. En este segundo cántico se alterna, por un lado, la conciencia del Siervo (se sabe elegido por Dios, sostenido por Él y fortalecido para una misión ardua) y, por otro, la misión que el Señor le confía. La interpretación mesiánica de este segundo cántico era común entre los judíos alejandrinos, entre los miembros de la comunidad de Qumrán y entre algunas obras de la literatura intertestamentaria (apócrifos del Antiguo Testamento), como el *Libro de Henoc*. Todos ellos lo interpretaban en sentido colectivo, entendiendo que el siervo era el pueblo entero de Israel. Sin embargo, el verdadero sentido se desvela con la venida de Cristo. Así, la imagen de la *espada afilada* (Is 49,2) aparece en Heb 4,12s dicha de la Revelación que alcanza su plenitud en Jesucristo. La fórmula «luz de las naciones» ya la hemos encontrado en el primer cántico, con ecos explícitos en los evangelios. La primera predicación cristiana, tal como aparece en Hechos de los apóstoles, declara cumplida la palabra de Isaías en Jesús y en la misión que la Iglesia lleva a cabo en su nombre (cf. Hch 13,46s).

En el *tercer cántico* (cf. Is 50,4-9) el Siervo habla de sí mismo y de su misión. Se presenta, ante todo, como maestro obediente, cuya docilidad le acarrea sufrimientos que acepta sin rechistar. El secreto de su fortaleza reside en el auxilio del Señor: si el Siervo sufre en silencio no es por cobardía, sino porque Dios le ayuda y le hace más fuerte que sus enemigos. Al final sólo el siervo permanecerá, mientras que sus adversarios se consumirán. Los evangelistas vieron cumplidas en Jesucristo las palabras de este cántico, sobre todo en lo referido al sufrimiento y a la fortaleza callada del Siervo. El tercer cántico del Siervo es empleado en la liturgia del Domingo de Ramos, junto al Sal 22 y al himno paulino de Flp 2,6-11, antes de la lectura de la pasión, como pórtico a la celebración de la Semana Santa.

El *cuarto cántico* (cf. Is 52,13-53,12) es el más extenso y presenta, de forma inédita hasta entonces en la Sagrada Escritura, el valor redentor del sufrimiento. El cántico muestra el triunfo y la exaltación del Siervo a través de la humillación, del abandono y del padecimiento. El siervo toma como propias las enfermedades, dolencias e incluso los pecados de los demás para librarlos y sanarlos. Hasta entonces esta «expiación sustitutiva» (vicaria) —es decir, el cargar con los pecados de otros para liberarlos— era desconocida en la tradición bíblica. El cántico comienza con las palabras del Señor que anuncian el triunfo del Siervo, su humillación y sufrimiento, y el asombro de todos ante una actuación tan novedosa (cf. Is 52,13-15). En el cuerpo central del

[52] San Justino, *Dial.* 122,2 (BAC.N 116,515).

cántico (cf. Is 53,1-11) se relata la aflicción padecida por el Siervo y se anuncia con gozo el efecto salvífico de su sufrimiento. El Siervo es presentado, desde sus orígenes, como renuevo y raíz que ha crecido en presencia del Señor, y, desde su aflicción degradante, como «varón de dolores». La razón de su sufrimiento extremo es la expiación vicaria: carga con crímenes que Él no ha cometido para salvar a los que estaban esclavizados por el pecado. Si hasta entonces el dolor se consideraba castigo individual, ahora el sufrimiento asumido libremente con sentido expiatorio se descubre provechoso para los demás. En la conclusión del cántico (cf. Is 53,11s) se declara solemnemente la eficacia del sacrificio del Siervo: *justificará a muchos,* es decir, obtendrá la salvación; y *le daré una multitud como parte,* es decir, tendrá parte en la recompensa y en la herencia divina. Este cuarto cántico del Siervo fue interpretado por los judíos alejandrinos al realizar la versión griega de los Setenta (la Septuaginta), introduciendo pequeños retoques para identificar al siervo del poema con el pueblo de Israel en la diáspora. El sentido pleno de la profecía se descubre, sin embargo, sólo a partir de las palabras del mismo Jesucristo, quien presentó su misión redentora en la perspectiva del Siervo del Señor. A este cántico se refirió en respuesta a la petición de los hijos del Zebedeo (cf. Mt 20,28) en la última Cena al anunciar su muerte ignominiosa entre malhechores (cf. Lc 22,37) o en varios pasajes del evangelista san Juan (cf. Jn 12,32.37s). También parece aludir a este cántico en el diálogo con los dos de Emaús cuando les explica la razón de su pasión y muerte (cf. Lc 24,25s).

En conclusión, los *cánticos del Siervo* anuncian de forma profética la persona y la misión del Mesías futuro. Elegido y sostenido por el Señor desde el seno materno, es constituido profeta y maestro que actúa en nombre de Dios. Su misión es universal, pues alcanza a todos los hombres, de toda condición, pueblo y nación. Lo característico de su misión es el sufrimiento asumido con plena libertad y con carácter vicario. La misión del Siervo revela un sentido nuevo, oculto hasta entonces, del sufrimiento: el inocente asume el sufrimiento provocado por el pecado de otros como camino querido por el Señor para alcanzar la salvación a todos, incluso a los pecadores. El pecado no se vence con la venganza, sino con un corazón capaz de cargar sobre sí el daño: el sufrimiento así asumido es respuesta bondadosa al mal del pecado. Tal misión sólo puede ser llevada a cabo por quien vive en comunión de voluntades con el Señor (obediencia) y es sostenido por el aliento del Espíritu del Señor.

4. Mediación celeste

Hasta ahora hemos presentado tres líneas proféticas enraizadas en tareas de mediación que presentan al Mesías futuro como Rey, Sacerdote y Profeta. En estas tres líneas la mediación es llevada a cabo por personajes terrenos cuya vida y misión van preparando la llegada del Mesías. Junto a estos, encontramos en el Antiguo Testamento otras mediaciones de origen celeste, cuyo significado mesiánico quedará al descubierto a

partir de Jesucristo. Existe, por tanto, una cuarta línea profética mesiánica, complementaria a las tres precedentes, que se concreta en torno a las figuras del ángel del Señor, la *sabiduría* y el *Hijo del hombre*.

La fórmula «ángel del Señor» aparece en tres grupos de referencias: las que identifican al ángel del Señor con el Señor mismo, las que lo presentan como distinto al Señor, pero actuando en su nombre, y las que hablan de un ángel del Señor concreto con nombre propio (Gabriel, Miguel, Rafael, etc.). Con las referencias del primer grupo se pretende preservar la trascendencia divina: que Dios actúe e intervenga en la historia no significa que quede atrapado en ella, por eso, incluso cuando Dios se revela, conocemos de Él su mensaje, pero su identidad permanece en el misterio. Las referencias del segundo grupo se identifican con las *teofanías del Antiguo Testamento*, ya analizadas, que la tradición cristiana siempre atribuyó al Verbo: era el Verbo quien se dejaba ver y oír para habituar a los hombres a tratar con Él y para habituarse Él mismo a tratar con los hombres. Las referencias del tercer grupo se refieren a seres espirituales, servidores y mensajeros de Dios, que le sirven en sus designios de salvación cooperando con las demás criaturas.

La figura de *la Sabiduría* en el AT puede ayudar a entender mejor el significado de Jesús, proclamado por san Pablo «Sabiduría de Dios» (cf. 1 Cor 1,24.30). En el AT, de la Sabiduría se dice que «está en Dios», es «de Dios» y «con Dios»; es un atributo exclusivo de Dios, pues sólo Dios tiene la plenitud de la sabiduría y sólo Él es fuente de sabiduría. Más que «creada», se dice de ella que ha sido engendrada (cf. Prov 8,24) antes de la creación; es «imagen de la bondad de Dios» (Sab 7,26), de modo que quien la venera da culto al mismo Dios: «los que la sirven, sirven al Santo, y a los que la aman, los ama el Señor» (Eclo 4,14). La sabiduría estuvo presente en la creación (cf. Prov 8,22-31): es considerada la primera de las manifestaciones de Dios y el origen de sus realizaciones. De la sabiduría se habla en términos personales (como si fuera una persona) y se destaca su interés a favor de la salvación de los hombres. La Sabiduría habla por la Torá y se identifica con ella; no es letra muerta, sino palabra viva; su función se manifiesta en la profecía, en el culto y en el gobierno; quien la acoge recibe la vida; quien la rechaza se encamina a la muerte. Lo importante de cara a su cumplimiento en Cristo es que de la Sabiduría se habla en términos personales y no simplemente como un atributo divino más.

La figura del *Hijo del hombre* tiene su origen en la visión del profeta Daniel (cf. Dan 7,9-14), en la que se menciona un personaje misterioso. La escena describe el juicio divino. La simbología es la propia del género apocalíptico: Dios en su trono celeste, rodeado de gloria y de ángeles, dispuesto a juzgar y a castigar. Se mencionan unos libros para indicar que Dios tiene presentes todas las acciones de los hombres. Irrumpe entonces en la escena el que viene en las nubes del cielo como *una especie de hijo de hombre* a quien, tras el juicio, se le da el reino universal y eterno. Con la expresión «como un hijo de hombre» se designa a un hombre que supera la condición humana: su origen es celeste (viene entre las nubes),

de igual dignidad que Dios (es llevado a la presencia del Anciano), revestido de honor y reino. Esa figura representa, como se interpretará más adelante, al «pueblo de los santos del Altísimo» (Dan 7,27), es decir, al Israel fiel. Sin embargo, también se refiere a una figura singular, un rey, pues recibe el reino. Ese hijo del hombre fue entendido como el Mesías personal en el judaísmo contemporáneo de Jesucristo, pero esa figura sólo se une a los sufrimientos del Mesías y a su resurrección entre los muertos cuando Jesucristo se lo aplica a sí mismo en el Evangelio. En boca de Jesús la fórmula «hijo del hombre» se convertirá en el título más usado para hablar de sí mismo.

CAPÍTULO II

EL NOMBRE DE JESÚS. LOS MISTERIOS DE LA INFANCIA Y LA VIDA OCULTA

BIBLIOGRAFÍA

BROWN, E., *El nacimiento del mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Cristiandad, Madrid 1982); DÍEZ MACHO, A., *La historicidad de los evangelios de la infancia* (Fe católica, Madrid 1977); DÍEZ MERINO, L., «¿Fue María de estirpe sacerdotal y levítica?»: *Estudios marianos* 77 (2011) 13-36; FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo* (Editorial Bruguera, Barcelona 1975); GRANADO, C., *Los mil nombres de Jesús. Textos espirituales de los primeros siglos* (Narcea, Madrid 1988); GRANADOS, J., *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2005); JEAN-NESMY, C., *Espiritualidad del año litúrgico* (Herder, Barcelona 1965) 586-591; MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Jesús de Nazaret. La verdad de su historia* (Edicel, Madrid ²2006); MUÑOZ IGLESIAS, S., «Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes»: *Estudios Bíblicos* 16 (1957) 3-36; ID., «El género literario del Evangelio de la Infancia en san Mateo»: *Estudios Bíblicos* 17 (1958) 243-273; ID., «Midrás y Evangelios de la Infancia»: *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 331-359; ID., *Los evangelios de la infancia*, I-IV (BAC, Madrid 1986-1990); PCB, *Sagrada Escritura y cristología* (1984), en EB 922-1025); PERROT, CH., *Los relatos de la infancia de Jesús. Mt 1-2, Lc 1-2* (Cuadernos Bíblicos 18, Verbo Divino, Estella ²1987); RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, I (La esfera de los libros, Madrid 2007) 371-410; ID., *La infancia de Jesús* (Editorial Planeta, Madrid 2012); SALAS, A., *La infancia de Jesús (Mt 1-2). ¿Historia o teología?* (Biblioteca Escuela Bíblica, Madrid 1976); SANECKI, A., *La Biblia: entre historia y teología. La exégesis canónica de B. S. Childs* (BAC, Madrid 2012); TROADEC, H., *Comentario a los evangelios sinópticos* (Fax, Madrid 1972).

«La Palabra de Dios... se encuentra y despliega su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento» (DV 17). En los escritos que conforman el Nuevo Testamento encontramos la verdad definitiva de la Revelación divina. Su objeto central es el Misterio de Jesucristo: sus enseñanzas, sus obras, su pasión, muerte y glorificación, así como el comienzo de la Iglesia, nacida de Él bajo la acción del Espíritu Santo (cf. CCE 124). Se puede decir, por tanto, que todo el contenido del NT es cristológico hasta el punto de iluminar todas las Escrituras, incluido el AT. En verdad, Cristo es la Palabra única, perfecta e insuperable que resuena en las Sagradas Escrituras[1].

[1] «Toda la Escritura divina es un libro y este libro es Cristo, porque toda la Escritura divina habla de Cristo, y toda la Escritura divina se cumple en Cristo» (HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Arca Noe* 2,8 [PL 176,642]); cf. CCE 135.

Al estudiar la cristología neotestamentaria, importa establecer primero tres presupuestos. Ante todo, se debe subrayar la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Si por un lado se debe mantener la continuidad entre la economía antigua y la nueva, por otro, se debe sostener igualmente el carácter absolutamente indeducible de la novedad traída por Cristo. El misterio de la encarnación ha sido preparado en la Antigua Alianza mediante teofanías, tipologías y profecías. Pero tal preparación no agota la novedad de Cristo. En rigor, viniendo Cristo a este mundo, ha traído consigo toda novedad[2]. El concepto clave para comprender la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento es el de *cumplimiento*.

En segundo lugar, hay que recordar que el testimonio neotestamentario se fundamenta en un acontecimiento histórico cuya autenticidad ha sido preservada por el Canon de las Escrituras. Los escritores sagrados, ciertamente, nos han transmitido un testimonio de fe y, al hacerlo, no han hecho más que poner por escrito, bajo la acción del Espíritu Santo, cuanto han visto y oído (cf. 1 Jn 1,3). La fe apostólica no ha adulterado el dato histórico testimoniado sino que garantiza y custodia su autenticidad[3]. La cristología que nace de la lectura canónica del Nuevo Testamento es, por tanto, la única que merece confianza, también desde el punto de vista de la certeza histórica[4].

En tercer lugar, importa distinguir las etapas que han llevado a la composición de los evangelios. La primera etapa, en cuanto fundamento del testimonio sobre Jesús que ofrece el Nuevo Testamento, consiste en *la vida y la enseñanza de Jesús*. A este respecto, la Iglesia mantiene firmemente que los cuatro evangelios, «cuya historicidad afirma sin vacilar *(quorum historicitatem incunctanter affirmat),* comunican fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día en que fue levantado al cielo» (DV 19; CCE 126,1). La segunda etapa ha sido la *transmisión oral*. En ella, los apóstoles, junto con los demás fieles de la comunidad primitiva, han predicado lo que Cristo dijo y realizó, iluminando la vida eclesial (transmisión de la fe, celebración y compromiso de caridad) desde Él. «Los apóstoles ciertamente después de la ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia *(ea pleniore intelligentia)* de que ellos gozaban, instruidos y guiados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del

[2] «Leed con diligencia el Evangelio que nos dieron los apóstoles y leed con atención a los profetas. Hallaréis anunciada en ellos toda la obra y toda la doctrina de la pasión de Nuestro Señor. Pero si os viene a la mente decir: entonces, ¿qué de nuevo trajo el Señor con su venida? Sabed que trajo toda la novedad, con presentarse tal como había sido anunciado. Porque esto mismo se anunciaba: que vendría la novedad a innovar y vivificar al hombre» (SAN IRENEO, *Adv. haer.* IV,34,1 [BAC.M 53,471]).

[3] «[...] el gran acontecimiento, que los historiadores no cristianos se limitan a mencionar, alcanza luz plena en los escritos del Nuevo Testamento que, aun siendo documentos de fe, no son menos atendibles, en el conjunto de sus relatos, como testimonios históricos» (TMA 5).

[4] «Para mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los Evangelios» (J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. I, 18); cf. A. SANECKI, *La Biblia: entre historia y teología. La exégesis canónica de B. S. Childs* (BAC, Madrid 2012).

Espíritu de verdad» (DV 19; CCE 126,2). La transmisión oral no se limita, pues, a «desnudos datos históricos» sobre Jesús, sino que, teniendo en cuenta todo lo que históricamente ha acaecido, presenta a Jesús desde la fe pascual. Esta fe se manifiesta en la predicación apostólica (se confiesa a Jesús), en la celebración (se celebra a Jesús) y en el compromiso de caridad (se vive a Jesús y desde Jesús). La tercera etapa ha consistido en *la fijación escrita del testimonio* sobre Jesús. En este momento, los evangelistas seleccionan los datos, los ordenan con rasgos propios y los adaptan a las necesidades concretas de sus inmediatos lectores. «Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la situación de las Iglesias, conservando por fin la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús *(ita semper ut vera et sincera de Iesu nobiscum communicarent)*» (DV 19; CCE 126,3).

Atendiendo a estas tres etapas, podemos presentar progresivamente la cristología neotestamentaria en tres momentos. *Primero* atenderemos a los *dichos y hechos* de Jesús buscando en ellos el testimonio de Jesús sobre sí mismo (caps. 4 y 5). Este primer momento implica mostrar el significado del nombre de Jesús y las etapas de su vida (infancia y vida oculta, vida pública y Pascua) analizando la predicación de Jesús (lo que dice de sí mismo y lo que predica) y sus obras (actitudes y milagros, principalmente).

En un *segundo* momento se estudiará la *fe en Jesús,* lo cual llevará a ocuparse, en primera instancia, de la predicación sobre Jesús, analizada en torno a tres motivos: nombres (títulos) con los que es designado, confesiones de fe y discursos sobre Jesús (cap. 6). En segunda instancia, la fe en Jesús nos llevará a analizar los himnos, a través de los cuales es posible mostrar la celebración del Misterio de Cristo en la época apostólica, y las acciones sacramentales que la Iglesia realiza «en nombre del Señor Jesús»[5]. En tercera instancia, se mostrará cómo la fe en Jesús es una «fe que actúa por el amor» (Gál 5,6). Si el mismo Jesús ha dicho que «cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40), entonces es necesario acudir a los testimonios apostólicos de ejercicio de caridad para desvelar la conciencia que la Iglesia tiene de servir a Cristo en los más pequeños.

En un *tercer momento* se atenderá a la cristología propia de cada uno de los libros que componen el Nuevo Testamento (cap. 7): evangelios sinópticos, cartas de san Pablo, cartas católicas y escritos de san Juan. Advertir los rasgos propios de cada libro neotestamentario permite reconocer el testimonio concorde sobre el mismo y único Jesús, de quien hablan todas las Escrituras como su única Palabra[6].

[5] Cf. Hch 4,18; 4,30; 8,16; 19,5; 1 Cor 5,4; Col 3,17.

[6] «Recordad que es una misma Palabra de Dios la que se extiende en todas las Escrituras, que es un mismo Verbo que resuena en la boca de todos los escritores sagrados, el que, siendo al comienzo Dios junto a Dios, no necesita sílabas porque no está sometido al tiempo» (SAN AGUSTÍN, *Psal.* 103, 4, 1; cf. CCE 134).

I. LOS NOMBRES DEL MESÍAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento los nombres de los hombres indican actividad o destino y designan a la persona misma. Existe la conciencia, nacida de la fe en el Dios de la Alianza, de que no estamos en este mundo por azar, sino que venimos a él por elección divina y con una misión. Por eso, todos los nombres bíblicos tienen un significado que expresa ser y tarea.

Reconocida la importancia del nombre, se comprende entonces que los nombres divinos cumplan al mismo tiempo la función de revelar y de ocultar. No es posible aferrar el misterio de Dios, por eso sólo puede ser nombrado a partir de sus mismas palabras e intervenciones en la historia. A diferencia de los pueblos paganos, que emplean muchos nombres para dirigirse a dioses que no lo son, el pueblo de Israel se dirige a Dios como el «Dios de nuestros padres». Se invoca el nombre de Dios para darle culto. Jesús, en cuanto Hijo, revela el nombre de Dios: *Abbá,* Padre. Sólo Él conoce al Padre, por eso sólo Él puede darlo a conocer (cf. Mt 11,27).

En el nombre de Jesús convergen las expectativas mesiánicas: «En Jesús, Dios recapitula así toda la historia de la salvación en favor de los hombres» (CCE 430). La Liturgia nos hacer revivir la expectación del pueblo elegido en el tiempo de Adviento, proponiéndonos los nombres que los profetas utilizaron para referirse al Mesías futuro. Una síntesis de esos nombres la encontramos en las «grandes antífonas de la O», que en la semana previa a la celebración de la Navidad acompañan, como Antífona del *Magnificat,* la oración litúrgica de Vísperas[7].

El primer nombre es *Sabiduría* (cf. Eclo 24; Sab 7; 8,1; Is 40,14)[8]. Con este nombre se subraya el origen divino del Mesías («brota del Altísimo»), su intervención en la obra de la creación («todo lo ordena») y su misión salvadora («muestra el camino de la salvación»).

El siguiente nombre es *Adonai* (= «mi Señor»; cf. Ex 6,2-7; 3,2-6)[9]. Expresa el señorío del Mesías, ya que gobernará a su pueblo como «Pastor de la casa de Israel». Se vincula el señorío a la revelación que recibió Moisés en la zarza ardiente y en el Sinaí, y se espera que se ejercite librando al pueblo de toda esclavitud. Importa notar cómo la Liturgia recoge el sentir de la tradición cristiana, que siempre ha atribuido al Verbo las teofanías veterotestamentarias.

El Mesías es también invocado como *Radix Iesse* (= «Renuevo de Jesé»; cf. Is 11,10 [Rom 15,12]; Is 52,15; Is 26,20 (s. LXX) [Heb 10,36-

[7] Cf. C. JEAN-NESMY, *Espiritualidad del año litúrgico* (Herder, Barcelona 1965) 586-591.

[8] «Oh Sabiduría, que brotaste de los labios del Altísimo, abarcando del uno al otro confín y ordenándolo todo con firmeza y suavidad, ven y muéstranos el camino de la salvación» *(Liturgia de las Horas,* Ant. Magn., Vísp. 17 diciembre).

[9] «Oh Adonai, Pastor de la casa de Israel, que te apareciste a Moisés en la zarza ardiente y en el Sinaí le diste tu ley, ven a librarnos con el poder de tu brazo» (ibíd., Vísp. 18 dic.).

17])[10], recordando la pertenencia al linaje de Jesé, padre del rey David. Su señorío regio se extenderá a todos los pueblos.

Relacionado con el título anterior, el Mesías recibe el título de *Clavis David* (= «Llave de David»; cf. Is 22,20-23 [Ap 3,7]; Is 42,1-7)[11] para evocar el linaje davídico y el poder liberador del Mesías.

La llegada del Mesías es esperada como la luz del nuevo día, de ahí que sea llamado *Oriens* (= «Sol naciente»; cf. Zac 6,10-13 [Heb 1,3]; Is 62,1; Hab 3,4; Is 9,1)[12]. Con este título se subraya el carácter luminoso de la venida del Mesías, quien vencerá la oscuridad de la ignorancia y del pecado.

El carácter regio del Mesías se vuelve a destacar al ser llamado *Rex gentium* (= «Rey de las naciones»; cf. Ag 2,7-9; Is 28,16; Sal 118,22 [Ef 2,14-21; 1 Pe 2,4][13]. De nuevo se subraya el carácter universal de su mesianismo. Al reunir al pueblo elegido y a los gentiles, formará un solo pueblo, constituyendo la única Iglesia. El Rey universal será el Salvador de aquellos que fueron modelados a su Imagen.

Por último, la Liturgia recupera el título *Enmanuel* (= «Dios con nosotros»; cf. Is 7,14 [Mt 1,23]; Is 33,22-24; Gén 49,10)[14] para expresar la cercanía del Salvador. El Mesías descendiente de David no sólo estará cerca de su pueblo, sino que habitará en medio de Él como «Dios con nosotros».

En la Liturgia de Adviento, la primera letra de cada uno de los títulos del Mesías futuro forma, comenzando por el último título, la expresión esperanzada: *Ero cras* (= «mañana estaré aquí»).

II. EL NOMBRE DE JESÚS

El origen y el significado del nombre de Jesús aparecen atestiguados en los evangelios de san Mateo y de san Lucas, los dos evangelistas que refieren los datos principales de la infancia de Jesús. En el caso de san Mateo (cf. Mt 1,21), se destaca la revelación del nombre de Jesús en la anunciación del ángel a san José mientras duerme, subrayando la misión salvífica del niño que lleva en su seno la Virgen María. En el caso de san Lucas (cf. Lc 1,31), el arcángel revela el nombre de Jesús a la Virgen María en la anunciación antes de la concepción; el nombre

[10] «Oh Renuevo del tronco de Jesé, que te alzas como un signo para los pueblos, ante quien los reyes enmudecen y cuyo auxilio imploran las naciones, ven a librarnos, no tardes más» (ibíd., Vísp. 19 dic.).

[11] «Oh Llave de David y Cetro de la Casa de Israel, que abres y nadie puede cerrar, cierras y nadie puede abrir, ven y libra a los cautivos que viven en tinieblas y en sombra de muerte» (ibíd., Vísp. 20 dic.).

[12] «Oh Sol que naces de lo alto, Resplandor de la luz eterna, Sol de justicia, ven ahora a iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte» (ibíd., Vísp. 21 dic.).

[13] «Oh Rey de las naciones y Deseado de los pueblos, Piedra angular de la Iglesia, que haces de dos pueblos uno solo, ven y salva al hombre que formaste del barro de la tierra» (ibíd., Vísp. 22 dic.).

[14] «Oh Emmanuel, rey y legislador nuestro, esperanza de las naciones y salvador de los pueblos, ven a salvarnos, Señor Dios nuestro» (ibíd., Vísp. 23 dic.).

indica el origen («Hijo del Altísimo») y la misión («le dará el trono de David») del hijo anunciado. Ambos relatos coinciden al transmitir el mismo nombre y al advertir que su revelación procede de lo alto (es comunicado por el ángel). En la acción de poner el nombre, interviene conjuntamente san José, del linaje de David, y María Santísima.

El significado del nombre de Jesús está ya expuesto en las palabras del ángel: «Dios salva». Así lo recoge el *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*:

> El nombre de Jesús, dado por el ángel en el momento de la Anunciación, significa «Dios salva». Expresa, a la vez, su identidad y su misión, «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Pedro afirma que «bajo el cielo no se nos ha dado a los hombres otro nombre por el que debamos salvarnos» (Hch 4,12) *(Compendio* 81; cf. CCE 430-435).

En el nombre de Jesús se revela, por tanto, su identidad («Dios con nosotros») y su misión («Dios salva», Salvador único y universal). Invocar el nombre de Jesús es acoger a Jesucristo como Dios y Salvador.

El significado del nombre de Jesús se amplía cuando analizamos los *títulos* usados por Jesús para hablar de sí mismo y los que utilizan sus contemporáneos para dirigirse a Él. Por *título* entendemos una denominación que completa y amplía el nombre de Jesús. Al presentar esos títulos, tendremos que prestar especial atención a las relaciones y a la dimensión salvífica que revelan[15].

1. Los nombres con los que Jesús se designa a sí mismo

Hijo del hombre es el título que Jesús emplea con mayor frecuencia para hablar de sí mismo[16]. En el Nuevo Testamento aparece sólo en boca de Jesús, a excepción de Esteban que, antes de su martirio, ve «al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios» (Hch 7,56). Es un título tan característico de las palabras de Jesús que no pasa a los primeros predicadores del evangelio. Podemos reunir las afirmaciones en las que Jesús emplea el título Hijo del hombre en tres grandes grupos. En un primer grupo encontramos las afirmaciones que aluden a su venida futura («cuando venga el Hijo del hombre»), en una doble perspectiva: aludiendo a la gloria futura de Jesús (cf. Mc 13,24-27: discurso escatológico; y Mc 14,62: sanedrín), en contexto de pasión y aparente derrota; y refiriéndose al juicio final, identificándose con los que sufren. Un segundo grupo

[15] «En cuanto a los *Títulos de Cristo*, no es suficiente distinguir entre los que Él mismo se atribuyó durante su vida terrena, y los que le fueron aplicados por los teólogos de la época apostólica. Es más conveniente la distinción entre los títulos *funcionales*, con los que se definen las partes pertenecientes a Cristo en la realización de la salvación de los hombres, y los *títulos relacionales* que pertenecen a su relación con Dios, de quien es Verbo e Hijo a la vez. En la forma de enfocar esta cuestión, hay que examinar sus *comportamientos*, sus *hechos y dichos*, no menos que los títulos, puesto que manifiestan lo que la persona posee en su interior más profundo» (PCB, *Sagrada Escritura y cristología* [1984] 1.2.6.3 [EB 969]).

[16] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. I, 373-388.

recoge las afirmaciones de Jesús en las que utiliza el título en presente, con palabras de soberanía que revelan su autoridad divina y provocan su condena a muerte («el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados»: Mc 2,10; «el Hijo del hombre es señor también del sábado»: Mc 2,28). El tercer grupo lo forman los anuncios de la pasión, en los que Jesús se identifica con el Siervo del Señor y revela su misión redentora («El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por la multitud»: Mc 10,45). El título *Hijo del hombre* expresa la singular identidad de Jesús: su origen está en Dios —es Dios como el Padre— y se ha hecho hombre para redimir al hombre[17].

La segunda fórmula más característica usada por Jesús para hablar de sí mismo es el título «hijo» precedido de artículo: *El Hijo*[18]. Lo encontramos siempre en contexto de oración: cuando Jesús salta de júbilo al regresar el grupo de los setenta que habían sido enviados de dos en dos a predicar a las aldeas a las que después acudiría Él (cf. Mt 11,25-27; Lc 10,21); y cuando habla del Padre a sus discípulos (cf. Jn 14,13) y se dirige a Él en la oración previa a la pasión (cf. Jn 17). Jesús anuncia que «nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Conocer a Dios exige la previa comunión con Dios, la unión ontológica con Dios. Sólo puede conocer a Dios quien es Dios. Jesucristo, al revelarse como Hijo, descubre su condición divina y su unión con el Padre. Pero, además, el Hijo quiere implicar en su conocimiento de Hijo a la gente sencilla y humilde, a los limpios de corazón, a los que se hacen niños.

Finalmente, Jesús habla de sí utilizando la fórmula *Yo soy*[19]. Unas veces se utiliza de forma solemne y absoluta para revelar la comunión única con el Padre (cf. p.ej. Mc 6,50; Jn 6,45-52; 8,24.28.58). Otras veces se utiliza acompañada de una imagen (pan de vida, luz del mundo, puerta, buen pastor, resurrección y la vida, camino verdad y vida, vid verdadera). Detrás de estas imágenes hay siempre la misma orientación: Jesús nos da la vida porque nos da a Dios; y nos da a Dios porque es uno con el Padre.

2. Los nombres que Jesús recibe y corrige

Según el testimonio de los evangelistas, los contemporáneos de Jesús se dirigían a Él con denominaciones diferentes que evocaban, principalmente, los títulos mesiánicos del Salvador esperado. Jesús, sin embargo,

[17] «La idea que Jesús tenía del Hijo del hombre [...] es la fusión de la visión de Daniel sobre el "hijo del hombre" que ha de venir con las imágenes del "siervo de Dios" que sufre transmitidas por Isaías [...] En la enigmática expresión "Hijo del hombre" descubrimos con claridad la esencia propia de la figura de Jesús, de su misión y de su ser. Proviene de Dios, es Dios. Pero precisamente así —asumiendo la naturaleza humana— es portador de la verdadera humanidad» (ibíd. I, 385. 387).

[18] Cf. ibíd. I, 388-399.

[19] Cf. ibíd. I, 399-410.

no acepta sin más esos títulos, sino que, cuando los acepta, los corrige dándoles su significado correcto.

El primero de estos títulos es el de *Mesías* (en hebreo) o *Cristo* (en griego), que, literalmente, significa «ungido». Jesús ha sido consagrado por Dios mediante la unción con el Espíritu Santo que acontece en el Jordán al inicio de su ministerio público. Tras ser bautizado por Juan el Bautista y ser llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado, Jesús acude a la sinagoga de Nazaret y, leyendo la lectura del profeta Isaías, anuncia que esa palabra se cumple en Él (cf. Lc 4,16-21; Is 61,1s). Jesús es el ungido por el Espíritu para ser enviado a proclamar la buena de la salvación, como había profetizado Isaías. La unción con el Espíritu en el Jordán es la señal de que Él es el Mesías anunciado. Jesús, en consecuencia, acepta el título, aunque no lo emplea para hablar de sí, sino que al recibirlo lo corrige. Su significado auténtico se desvela en la cruz:

> *Cristo,* en griego, y *Mesías,* en hebreo, significan «ungido». Jesús es el Cristo porque ha sido consagrado por Dios, ungido por el Espíritu Santo para la misión redentora. Él es el Mesías esperado por Israel y enviado al mundo por el Padre. Jesús ha aceptado el título de Mesías, precisando, sin embargo, su sentido: «bajado del cielo» (Jn 3,13), crucificado y después resucitado, Él es el siervo sufriente que da «su vida en rescate por muchos» (Mt 20,28). Del nombre de Cristo nos viene el nombre de *cristianos (Compendio* 82; cf. CCE 436-440).

Cuando Jesús es llamado *Mesías*, ordena guardar silencio (cf. Mt 16,20). Su mesianismo no es de orden temporal. La misión recibida del Padre no es de tipo político o social, sino redentor. Su mesianismo no consiste en liberar al pueblo judío del poder romano o de las autoridades religiosas judías. La unción con el Espíritu es para llevar a cabo la misión redentora en la línea del Siervo del Señor, es decir, su misión consistirá en entregar su vida en rescate de muchos, cargar con el pecado y la muerte para vencer el pecado y la muerte mediante la entrega amorosa de su propia vida.

Otro título muy frecuente con el que los contemporáneos se dirigen a Jesús es el de *Maestro (Rabbí,* en hebreo)[20]. Los apóstoles y los discípulos, al igual que toda la muchedumbre, llaman a Jesús «Maestro» con admiración, confianza y ternura (cf. p.ej. Mt 8,19; Mc 4,38; 9,39; 10,35; 13,1; Jn 11,28). Utilizan el mismo título los fariseos, saduceos, doctores de la Ley, o los judíos en general (cf. Mt 12,38; 22,16; Lc 10,25). Jesús mismo se llama Maestro en momentos importantes: «Vosotros me llamáis "el Maestro" y "el Señor", y decís bien, porque lo soy» (Jn 13,13; cf. también Mt 10,25; 26,18 y paralelos). Jesús acepta ser llamado Maestro, pero manifiesta estar por encima de los maestros de este mundo. Su enseñanza brota de su unión única con el Padre, por eso sólo Él puede ser llamado «Maestro» con propiedad: «Uno solo es vuestro maestro» (Mt 23,8).

[20] Cf. San Juan Pablo II, Exhort. apost. *Catechesi tradendae* (16-10-1979), 8.

No faltan tampoco quienes se dirigen a Jesús llamándolo *Profeta*. Ciertamente, en el comportamiento de Jesús se reconocen rasgos proféticos: revela el contenido de los «signos de los tiempos» (cf. Mt 16,1-4); anuncia el fin del mundo (cf. Mt 24-25); se mantiene firme con «los que tienen la llave, pero no dejan entrar» (cf. Lc 11,52) y contra la hipocresía religiosa (cf. Mt 15,7; Is 29,13); manifiesta la voluntad de purificar el Templo (cf. Mc 11,15-17; Is 56,7; Jer 7,11); anuncia un culto perfecto tras la destrucción del Templo (cf. Jn 2,16). La multitud espontáneamente da a Jesús el título de «profeta» en varios contextos: como expresión de una opinión común (cf. Mt 16,13s; Jn 4,19; 7,40) tras realizar un milagro (Lc 7,16; Jn 6,14; 9,17) o para referirse al Mesías, esperado también como Profeta (cf. Jn 1,21). Jesús utiliza sólo ocasionalmente el título de profeta: «Y se escandalizaban a causa de él. Jesús les dijo: "Solo en su tierra y en su casa desprecian a un profeta"» (Mt 13,57). En realidad, Jesús desborda en todos los sentidos la tradición profética: Él no es uno más de los profetas, sino Aquel de quien hablaron todos los profetas (cf. Heb 1,1), pues no habla simplemente las palabras de Dios, sino que Él mismo es la Palabra hecha carne (cf. Jn 1,1; 1,14).

El último de los profetas, Juan el Bautista, se dirige a Jesús llamándolo *Cordero de Dios*. El origen de este título se encuentra en los profetas al Antiguo Testamento. El profeta Jeremías, perseguido por sus enemigos, se compara con un «cordero llevado al matadero» (Jer 11,19). La imagen se aplica al Siervo del Señor, que muere para expiar los pecados del pueblo, «como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador» (Is 53,7). El título subraya la humildad y obediencia mansa del Siervo. Con estos precedentes, Juan el Bautista da por concluido su ministerio cuando, señalando a Cristo, afirma de Él: «Este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29.36); identifica así a Jesús con el Siervo del Señor anunciado por Isaías. En Jesús se identifica el Siervo del Señor, llamado cordero, y el cordero pascual; en su Sangre se sella la Nueva y definitiva Alianza. San Pedro recordará que hemos sido rescatados «no con algo corruptible, con oro o plata, sino con una sangre preciosa, como la de un cordero sin defecto y sin mancha, Cristo» (1 Pe 1,18-19; cf. Éx 12,5). El Apocalipsis presenta a Cristo como Cordero degollado y erguido (muerte, resurrección); Él es quien desvela el sentido de la historia (cf. Ap 5,1-14); a Él pertenece la salvación (cf. Ap 7,10), por eso Él guía a los redimidos, lavados en su sangre (cf. Ap 7,14), a los manantiales de agua viva (cf. Ap 7,17); el Cordero es el Santuario (cf. Ap 21,22) y la lámpara (cf. Ap 21,23) de la Nueva Jerusalén.

Entre los títulos proféticos del Mesías, Jesús también recibe el de *Hijo de David*. Se trata de un título mesiánico relacionado con milagros y signos que sólo el Mesías podía realizar, como la liberación de un endemoniado (cf. Mt 12,22s) o la entrada solemne en Jerusalén (cf. Mt 21,9.15). Por eso, Jesús mismo consigue que los fariseos declaren que el Mesías es Hijo de David (cf. Mt 22,41s; Mc 12,35; Lc 20,41). Es el título que usan los contemporáneos de Jesús para reclamar de Él su compasión (cf. Mt 9,27; 15,22; 20,29-31; Mc 10,47s [el ciego Bartimeo]; Lc 18,38s).

Con este título se expresa el linaje regio de Jesús y el cumplimiento en él de la promesa hecha a David (cf. Mt 1,1; 1,20). Como título mesiánico, condensa el deseo de consuelo y compasión del pueblo elegido.

Jesús es reconocido como el *Santo de Dios* en varias ocasiones. El título aparece en forma de adjetivo en la Anunciación (cf. Lc 1,35). Como título lo encontramos dos veces. En una ocasión lo utiliza Pedro, tras presentarse Jesús como Pan de Vida y producirse el abandono de muchos que hasta entonces le seguían: «Entonces Jesús les dijo a los Doce: "¿También vosotros queréis marcharos?". Simón Pedro le contestó: "Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú tienes palabras de vida eterna; nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios". Jesús le contestó: "¿Acaso no os he escogido yo a vosotros, los Doce? Y uno de vosotros es un diablo"» (Jn 6,67-71). Ante Jesús, Pedro dice "creer y saber": a través de sus palabras y obras, Jesús revela su identidad; a Él pertenece la santidad que sólo a Dios pertenece. El Santo de Dios llama a vivir su misma vida («os he elegido yo»). La santidad vence y descubre la maldad del demonio: Jesús, el Santo de Dios, señala a Judas. Además de Pedro, también lo utilizan los demonios que son expulsados por Jesús: «Había en la sinagoga un hombre poseído por un espíritu de demonio inmundo y se puso a gritar con fuerte voz: "¡Basta! ¿Qué tenemos que ver nosotros contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a acabar con nosotros? Sé quién eres: el Santo de Dios"» (Lc 4,33s). Los demonios retroceden ante el único que tiene poder para vencerlos. El título «Santo de Dios» revela que la santidad de Jesús está íntimamente ligada a la filiación divina (es Hijo de Dios) y a la presencia del Espíritu Santo. La santidad de Jesús responde a su ser íntimo y es incompatible con la maldad de los demonios, que huyen ante Él.

Jesucristo se ha presentado como *Novio* y *Esposo* cuando los discípulos del Bautista le han preguntado por qué sus discípulos no ayunan: «Jesús les dijo: ¿Es que pueden guardar luto los amigos del esposo, mientras el esposo está con ellos? Llegarán días en que les arrebatarán al esposo, y entonces ayunarán» (Mt 9,15; cf. Mc 2,19s; Lc 5,34s). El Bautista, a su vez, se ha presentado como «amigo del esposo, que asiste y lo oye» (Jn 3,29). En el Apocalipsis la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, es presentada como «esposa que se ha adornado para su esposo» (Ap 21,2) y como «la Esposa del Cordero» (Ap 21,9). El significado de este título ha sido hermosamente expuesto por fray Luis de León:

> Tres cosas son las que este nombre de Esposo nos dan a entender y las que nos obligan a tratar: el ayuntamiento y la unidad estrecha que hay entre Cristo y la Iglesia, la dulzura y el deleite que en ella nace de esta unidad; los accidentes y, como si dijésemos, los aparatos y las circunstancias del desposorio... [Jesucristo] quiso decirse y ser nuestro Esposo: que para lazo es el más apretado; y para deleite el más apacible y más dulce; y para unidad de vida, el de mayor familiaridad; y para conformidad de voluntades, el más uno; y para amor, el más ardiente y el más encendido de todos[21].

[21] Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, libro II (Editorial Bruguera, Barcelona 1975) 349. 350.

En dos ocasiones, según los evangelios, Jesús utiliza el título de *Médico* para exponer indirectamente el alcance de su misión. Lo usa para indicar que ha venido a redimir a los pecadores: «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos» (Mt 9,12; cf. Mc 2,17; Lc 5,31), y para recordar un refrán y reprochar la incredulidad de sus paisanos: «Sin duda me diréis aquel refrán: "Médico, cúrate a ti mismo", haz también aquí, en tu pueblo, lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaún» (Lc 4,23s). El título evoca la dimensión sanadora de su misión redentora. Los milagros de curación son expresión visible de su poder redentor.

Por último, en la cruz se desvela el auténtico sentido del título *Rey*, presente también entre los nombres que Jesús recibe[22]. El ángel en la Anunciación habla de Jesús como rey (cf. Lc 1,32s). Jesús mismo se presenta como Rey en la parábola del juicio final (cf. Mt 25,31-40), ante Poncio Pilato (cf. Jn 18,37), tras la resurrección, antes de la ascensión, declarando haber recibido todo poder sobre el cielo y sobre la tierra (cf. Mt 28,18). La soberanía de Jesucristo contiene una triple potestad: i) en lo espiritual, ya que su reino es espiritual y se refiere a las cosas espirituales; ii) en lo temporal, pues bajo la potestad de Jesús se halla todo el género humano; y iii) en los individuos y en la sociedad, porque fuera de Cristo no hay salvación.

III. LOS MISTERIOS DE LA INFANCIA Y DE LA VIDA OCULTA DE JESÚS

Los evangelios de la infancia son el pórtico que introduce en el conocimiento de la vida y misión de Jesús. En cierto modo, la historia de la salvación se concentra en ellos. Como asumiendo toda la economía antigua, los relatos que narran el periodo más extenso de la vida terrena del Verbo encarnado se articulan en tres momentos: preparación (anunciación y nacimiento del Bautista), irrupción (natividad y epifanía) y ocultamiento (vida oculta). A pesar de la parquedad de los relatos, encontramos en ellos el método que nos hará descubrir quién es Cristo. En Nazaret encontramos «la escuela donde empieza a entenderse la vida de Jesús»[23]. La Liturgia de Navidad formula bien la esencia de este método

[22] Cf. Pio XI, Carta encíclica *Quas primas* (11-12-1925).

[23] «Nazaret es la escuela de iniciación para comprender la vida de Jesús. La escuela del Evangelio. Aquí se aprende a observar, a escuchar, a meditar, a penetrar en el sentido, tan profundo y misterioso, de aquella simplísima, humildísima, bellísima manifestación del Hijo de Dios. Casi insensiblemente, acaso, aquí también se aprende a imitar. Aquí se aprende el método con que podremos comprender quién es Jesucristo. Aquí se comprende la necesidad de observar el cuadro de su permanencia entre nosotros: los lugares, el templo, las costumbres, el lenguaje, la religiosidad de que Jesús se sirvió para revelarse al mundo. Todo habla. Todo tiene un sentido. Todo tiene una doble significación: una exterior, la que los sentidos y las facultades de percepción inmediata pueden sacar de la escena evangélica, la de aquellos que miran desde fuera, que únicamente estudian y critican el vestido filológico e histórico de los libros santos, la que en el lenguaje bíblico se llama la "letra", cosa preciosa y necesaria, pero oscura para quien se detiene en ella, incluso capaz de infundir ilusión y orgullo de ciencia en quien no observa con el ojo limpio, con el espíritu humilde, con la intención buena y con la oración interior el aspecto fenoménico del Evangelio, el

cuando nos invita a conocer visiblemente para ser arrebatados al amor de lo invisible[24]. Descubrir el sentido teológico de los evangelios de la infancia es posible para quien pone en práctica ese método: descubriendo la importancia de los detalles visibles transmitidos por los evangelistas, no hay que detenerse en ellos sino que se debe avanzar hasta el Misterio invisible de la identidad y misión de Jesús.

Los datos relativos al nacimiento, infancia y vida oculta de Jesús nos han sido transmitidos por los evangelios de san Mateo y de san Lucas[25]. San Juan antepone en su evangelio un prólogo donde se presenta el origen último de Jesús de Nazaret: Él es el Verbo eterno encarnado. Marcos comienza su evangelio mostrando primero el ministerio de Juan el Bautista, el Precursor.

1. Los relatos de Mateo 1-2

El evangelio de san Mateo se abre con la genealogía de Jesucristo (cf. Mt 1,1-17)[26]. Remontándose a Abrahán, el evangelista quiere mostrar que Jesús procede del pueblo de Israel, al que Dios hizo las promesas (cf. Gén 12,2s), y que en Él se cumplen esas promesas (cf. Gén 17,4s). San Mateo construye la genealogía señalando tres etapas de la Historia de la Salvación, asignando a cada una de ellas catorce generaciones. Se juega, pues, con los números 14 y 3[27]. En hebreo, el valor numérico de las consonantes de la palabra «David» suma 14 (D=4 + V=6 + D=4), indicando así que Jesús es el verdadero *hijo de David* (cf. 2 Sam 7,14)[28].

cual concede su impresión interior, es decir, la revelación de la verdad, de la realidad que al mismo tiempo presenta y encierra solamente a aquellos que se colocan en el haz de luz, el haz que resulta de la rectitud del espíritu, es decir, del pensamiento y del corazón —condición subjetiva y humana que cada uno debería procurarse a sí mismo—, y resultante al mismo tiempo de la imponderable, libre y gratuita fulguración de la gracia —la cual, por aquel misterio de misericordia que rige los destinos de la humanidad, nunca falta, en determinadas horas, en determinada forma; no, no le falta nunca a ningún hombre de buena voluntad—. Este es el "espíritu". Aquí, en esta escuela, se comprende la necesidad de tener una disciplina espiritual, si se quiere llegar a ser alumnos del Evangelio y discípulos de Cristo. ¡Oh, y cómo querríamos ser otra vez niños y volver a esta humilde, sublime escuela de Nazaret! ¡Cómo querríamos repetir, junto a María, nuestra introducción en la verdadera ciencia de la vida y en la sabiduría superior de la divina verdad!» (PABLO VI, *Alocución en Nazaret* [5-1-1964]).

[24] Cf. Prefacio I de Navidad, Misal Romano.

[25] Cf. A. SALAS, *La infancia de Jesús (Mt 1-2). ¿Historia o teología?* (Biblioteca Escuela Bíblica, Madrid 1976); A. DÍEZ MACHO, *La historicidad de los evangelios de la infancia* (Fe católica, Madrid 1977); R. E. BROWN, *El nacimiento del mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Cristiandad, Madrid 1982); Ch. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús. Mt 1-2, Lc 1-2* (Cuadernos Bíblicos 18; EVD, Estella ²1987); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia,* 4 vols. (BAC, Madrid 1986-1990); J. RATZINGER, *La infancia de Jesús* (Planeta, Madrid 2012).

[26] Cf. H. TROADEC, *Comentario a los evangelios sinópticos* (Fax, Madrid 1972) 30-34; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios...,* o.c. IV (1990).

[27] Para la interpretación de este juego con el valor numérico *(gematría),* cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, ibíd. IV, 76-81.

[28] «La genealogía de Jesucristo, según san Mateo, es una genealogía *mesiánica por ser davídica*» (H. TROADEC, *Comentario a los evangelios...,* o.c., 34). «Entre todas las explica-

En la Biblia, las genealogías tienen gran importancia y no deben entenderse como el mero registro de una estirpe. Tras el exilio de Babilonia (cf. Esd 2,29-62 y Neh 7,64), la situación de cada persona, como sujeto de derechos y obligaciones, radicaba en su vinculación a una tribu, un clan o una familia. El evangelista emplea una misma forma *(engendró)* para enlazar cada generación. Pero en el v. 16 utiliza una fórmula distinta *(nació)*, señalando de esa manera la acción de Dios en la concepción virginal de Jesús. La preocupación principal del evangelista es compaginar la concepción virginal con la ascendencia davídica de Jesús, cosa que hace recalcando la paternidad legal de san José[29].

Tras la genealogía, el evangelio de la infancia en san Mateo comprende cinco episodios que remiten a otros tantos textos del Antiguo Testamento.

1) La concepción virginal de Cristo (Mt 1,18-25) remite a Is 7,14. Jesús, sin ser hijo de José según la carne, es, sin embargo, el Mesías descendiente de David. San José garantiza la pertenencia de Jesús al linaje davídico en cuanto es esposo de la Virgen María. El evangelista san Mateo cita la Escritura según la versión griega de los LXX (la Septuaginta), en la que se habla explícitamente de la virgen que concibe y da a luz.

2) La adoración de los magos en Belén (Mt 2,1-12) remite a Miq 5,1-3. Este relato permite al evangelista ubicar históricamente el nacimiento de Jesús: «en Belén de Judá en tiempos del rey Herodes» (Mt 2,1). Se ubica el acontecimiento según el procedimiento habitual en los relatos biográficos de la antigüedad, a saber, indicando el lugar y dando como fecha el año de mandato del gobernador, del rey o del emperador. Estos magos que buscan a Jesús sin ser judíos son las primicias de los gentiles que recibirán la llamada a la salvación.

3) La huida a Egipto (Mt 2,13-15) remite a Os 11,1. La huida de Jesús a Egipto y el regreso a Palestina indican que Jesús es semejante a Jacob que bajó a Egipto (cf. Gén 46,1-7) y al pueblo de Israel que subió de Egipto (Os 11,1: «de Egipto llamé a mi hijo»). Jesús aparece así como el nuevo Israel, en quien tiene origen el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia.

4) La muerte de los inocentes (Mt 2,16-18) remite a Jer 31,15. El episodio de los inocentes refleja la brutalidad de Herodes, el rey impostor, y el parecido de Jesús con Moisés que también fue preservado de la muerte cuando era niño (cf. Éx 2,1-10). «Los inocentes sufrieron como mártires y confesaron a Cristo no hablando, sino muriendo *(non loquendo, sed moriendo)*»[30].

5) El retorno a Nazaret (Mt 2,19-23) remite a una cita atribuida a los profetas: «será llamado nazareno». Puede referirse a Is 11,1 o 53,2s, donde se anuncia un descendiente de David, el retoño, *neser*, de Jesé.

ciones aducidas, resulta la más aceptable —por ser la que parece más de acuerdo con el contexto— la que piensa en el juego gemátrico del 14 como valor numérico del nombre de David. La preocupación o finalidad primaria de la genealogía en la mente del evangelista es presentar a Jesús como descendiente de David, y el juego con las letras de su nombre contribuía a fijar la atención sobre él» (S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios...*, o.c., IV, 80s).

[29] Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, ibíd. IV, 123.

[30] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Ev. Matt.* in loc.

Jesús será conocido por todos como procedente de Nazaret. Para las autoridades judías este nombre tendrá un sentido despectivo (cf. Jn 1,46; 19,19). Los primeros cristianos también recibirán, de parte de los judíos, el nombre de nazarenos (cf. Hch 24,5). El evangelista san Mateo, en cambio, ve en el nombre el cumplimiento de las profecías y el carácter mesiánico de Jesús.

Es importante notar que el cuerpo central del evangelio de Mateo está estructurado también en torno a cinco discursos: el Sermón de la Montaña (cf. 5,1-7,28), consejos en la misión de los apóstoles (cf. 10,5-11,1), discurso parabólico (cf. 13,1-53), condiciones para pertenecer al Reino de los Cielos (cf. 18,1-19,1) y discurso escatológico (cf. 24,1-26,1). A la luz de estos datos, no han faltado quienes han querido ver en esta predilección del primer evangelista por el número cinco una alusión al autor del Pentateuco, mostrando, a través de su narración, *un paralelismo entre Cristo y Moisés*[31]. A favor de esta opinión se pueden señalar dos razones. En *primer lugar,* se puede notar cómo, a lo largo de su evangelio, san Mateo presenta más de una vez la fundación de la Iglesia de forma paralela a la convocación y constitución del pueblo de la promesa en el desierto. Este paralelo no haría sino prolongar el ya iniciado en el relato de la infancia. En *segundo lugar,* se pueden notar, ciertamente, contactos literarios entre los episodios de la infancia de Jesús en Mateo y los primeros pasos de Moisés según el Éxodo: i) el nacimiento de ambos salvadores de Israel es previamente anunciado por un sueño o por una profecía; ii) al anuncio de sus respectivos nacimientos tiemblan Herodes y su corte, y el Faraón y su pueblo; iii) como Herodes consulta a los escribas, el Faraón consulta a sus astrólogos; iv) uno y otro tirano decretan una matanza colectiva de niños, de la que los respectivos protagonistas logran salvarse milagrosamente, etc. En suma, a través de la selección de algunos acontecimientos de la infancia de Jesús, el evangelista pone de manifiesto que Cristo es el nuevo Moisés, el cual, trascendiendo infinitamente al antiguo, viene a liberar definitivamente al hombre del pecado y sus secuelas de dolor y miseria, y a instaurar el Reino de Dios que no tendrá fin.

2. Los relatos de Lc 1-2

El evangelio de san Lucas comienza con un breve prólogo (Lc 1,1-4) en el que se expone la intención que ha movido al evangelista a componer su obra: escribir una historia bien ordenada y documentada (cf. Lc 1,3) de la vida de Cristo desde sus orígenes narrando «las cosas que se han cumplido» según el testimonio de quienes han sido desde el principio «testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc 1,2). La genealogía,

[31] «Aun prescindiendo de esta hipotética referencia numérica, es innegable el afán de Mateo por presentar a Jesús como el nuevo Legislador (Mt 5,21-48) y por describir la fundación de la Iglesia —nuevo Israel— como réplica a la convocación y constitución del Pueblo de la Promesa en el Desierto» (S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios...*, o.c., IV, 5). Para bibliografía al respecto, cf. ibid. notas 6 y 7.

a diferencia del evangelio de san Mateo, se ofrece sólo después de la manifestación solemne de Jesús como Hijo de Dios tras el bautismo en el Jordán. San Lucas se remonta a Adán, indicando así que la misión de Jesucristo es universal: Él es el único Salvador de todo el género humano.

El relato de la infancia en Lucas posee un esquema literario muy claro. Se presentan seis episodios estructurados de dos en dos:

1) Dos anunciaciones paralelas (a Zacarías y a la Virgen).

2) Dos nacimientos y circuncisiones (de Juan y de Jesús; corto aquel y larga esta en el primero, y viceversa en el segundo).

3) Finalmente, dos escenas correlativas en el Templo (Presentación y pérdida del Niño).

Cada acto o misterio tiene en el centro una escena en la que se desarrolla un diálogo. La Anunciación a María y el Nacimiento de Cristo contienen cada uno dos escenas: 1) anuncio a María y 2) visita de esta a Isabel; a) anuncio a los pastores y b) visita de estos a Belén. Seis de las ocho escenas resultantes terminan con sendos diálogos que, vertidos al hebreo, son composiciones en verso.

Encontramos, además, algunas características propias del relato lucano de la infancia. *En primer lugar,* la abundancia de detalles de estos dos capítulos, en contraste con la sobriedad de los restantes. Así, destaca el tono del mensaje de Gabriel a Zacarías (cf. Lc 1,13-17), su doble alocución a la Virgen (cf. Lc 1,30-33.35), el saludo de Isabel a María (cf. Lc 1,42-45) y la bendición de Simeón a la madre de Jesús (cf. Lc 2,34s). Aparte de esto, se recogen expresamente cuatro cánticos: el *Magnificat* de María (cf. Lc 1,46-55), el *Benedictus* de Zacarías (cf. Lc 1,67-79), el *Gloria* de los ángeles (cf. Lc 2,14) y el *Nunc dimittis* de Simeón (cf. Lc 2,29-32).

En segundo lugar, teniendo en cuenta que Lucas era de familia gentil, llama la atención que todo el relato aparezca como un tejido de alusiones al Antiguo Testamento. En estos capítulos resuenan los libros históricos (Génesis, Jueces y primero de Samuel), los legales (Levítico y Números) y, entre los proféticos, Isaías sobre todo y, en menor escala, Jeremías, Miqueas y Malaquías.

En tercer lugar, importa advertir *el carácter levítico* de estos dos capítulos: la mayoría de sus escenas se desarrollan en el Templo y sus personajes, con la excepción de los pastores, se mueven en un ambiente levítico que contrasta con la índole y los destinatarios inmediatos del tercer evangelio. En el evangelio de san Lucas la historia de Jesús comienza en el Templo de Jerusalén (la anunciación a Zacarías) y termina en él. Se expresa así la continuidad entre la salvación prometida a Israel y la obrada en Jesucristo. Según la tradición, la familia de la Virgen María está relacionada con el estamento levítico[32].

Todos estos rasgos confirman, desde un punto de vista historiográfico, la dependencia de Lucas de fuentes anteriores a él, como él mismo

[32] «Convenía que la carne del Señor procediera no sólo de estirpe regia, sino también de la sacerdotal» (San Agustín, *Quaest. In Hept.* 7,47 [PL 34,809]); San Epifanio el Monje, *Vida de María* 3 (BPa 8,27); cf. L. Díez Merino, «¿Fue María de estirpe sacerdotal y levítica?»: *Estudios marianos* 77 (2011) 13-36.

declara al principio del libro. Algunos han formulado incluso la hipótesis de que la fuente de Lucas para estos dos primeros capítulos habrían sido escritos originariamente en hebreo y por algún judío-cristiano perteneciente a los círculos sacerdotales y allegado a la familia de Zacarías (y de María). Lucas se habría limitado a traducir el relato y a insertarlo en su Evangelio[33].

3. Comparación de Mt y Lc: los misterios de la infancia de Jesús

Los dos relatos de Mateo y Lucas coinciden en la afirmación de múltiples hechos: i) la ascendencia davídica; ii) la relación legal entre María y José (desposados que aún no conviven); iii) la concepción virginal; iv) el nacimiento en Belén en tiempos de Herodes; v) la imposición del nombre de Jesús; vi) la permanencia en Nazaret.

Se diferencian ambos relatos de Mateo y Lucas en aspectos como: i) la selección de los episodios narrados; ii) Mateo centra su narración en torno a José; Lucas, en cambio, en María (de ahí la hipótesis de que la Virgen María fuese una de sus fuentes de información); iii) en las genealogías hay discrepancias por lo que se refiere a la descendencia de David (Salomón, en el caso de Mateo, y Natán, en el caso de Lucas); iv) también es significativo el hecho de que en Mateo (aun siendo hebreo que escribe inmediatamente para hebreos) no hay alusión al Templo ni al culto, y ni siquiera a los preceptos de la Ley; sin embargo, en Lucas (que era gentil y escribe para cristianos de origen no judío) casi todas las escenas se desarrollan en el Templo o en ambientes sacerdotales, o en cumplimiento de prescripciones legales.

a) *La concepción virginal de Jesús*

Leyendo conjuntamente los relatos de san Mateo y san Lucas, podemos reconstruir la infancia de Jesús como misterio, es decir, como acontecimiento de revelación y de salvación. La *anunciación a María* inaugura la plenitud de los tiempos (cf. Gál 4,4), es decir, el cumplimiento de las promesas y de los preparativos, tal como también es revelado en sueños a san José. El evangelio de san Lucas ha destacado la misión conjunta del Hijo y del Espíritu Santo: el concebido por obra y gracia del Espíritu en orden a su encarnación es el ungido por el mismo Espíritu en orden a su misión. Por eso, Jesús es "Cristo", es decir, el ungido por el Espíritu Santo desde el principio de su existencia humana, aunque su manifestación se hará progresivamente (cf. CCE 484-486).

En la anunciación se esclarece también el lugar querido por el Señor para la Virgen María en la Historia de la Salvación (cf. 494-498). María responde al anuncio del ángel por la obediencia de la fe convirtiéndose en

[33] Cf. las diferentes opiniones al respecto en S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios...* o.c. III, 2-8. 225-228.

Madre de Jesús por obra del Espíritu Santo. El concebido como hombre en las entrañas purísimas de María Virgen es el Hijo de Dios hecho carne, por eso María puede ser proclamada «Madre de Dios». La concepción virginal del Mesías lleva a cumplimiento la promesa divina transmitida por el profeta (cf. Is 7,14; Mt 1,23s) convirtiéndose en el signo de que es verdaderamente el Hijo de Dios el que ha venido en una carne como la nuestra. Es verdadero hombre quien ha nacido de mujer (cf. Gál 4,4) y verdadero Dios quien ha sido concebido, sin concurso de varón, por obra del Espíritu Santo (cf. Mt 1,20). Sólo la fe nos permite acoger la verdad de la concepción virginal de María, superando las explicaciones deformadas de un misterio que está en perfecta armonía con la verdad de la encarnación:

> A veces ha desconcertado el silencio del Evangelio de san Marcos y de las cartas del Nuevo Testamento sobre la concepción virginal de María. También se ha podido plantear si no se trataría en este caso de leyendas o de construcciones teológicas sin pretensiones históricas. A lo cual hay que responder: la fe en la concepción virginal de Jesús ha encontrado viva oposición, burlas o incomprensión por parte de los no creyentes, judíos y paganos; no ha tenido su origen en la mitología pagana ni en una adaptación de las ideas de su tiempo. El sentido de este misterio no es accesible más que a la fe que lo ve en ese «nexo que reúne entre sí los misterios», dentro del conjunto de los misterios de Cristo, desde su encarnación hasta su pascua. San Ignacio de Antioquía da ya testimonio de este vínculo: «El príncipe de este mundo ignoró la virginidad de María y su parto, así como la muerte del Señor: tres misterios resonantes que se realizaron en el silencio de Dios»[34] (CCE 498).

Forma parte de los misterios de la infancia del Señor el nacimiento de Juan el Bautista. Siendo el último y el mayor de los profetas, su vida entera es voz que proclama la llegada de la Palabra. Con el Bautista se cierra el Antiguo Testamento y comienza el Nuevo. Desde el seno materno saluda la venida de Cristo, le precede «con el espíritu y poder de Elías» (Lc 1,17) mostrándolo como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), y anuncia la muerte del Justo con su propio martirio.

b) *Himnos cristológicos mesiánicos: expectación y nacimiento*

Los relatos de la infancia contienen cuatro *himnos cristológicos* que recogen la expectación mesiánica del pueblo elegido y proclaman con gozo la llegada del Salvador esperado. El primero de los himnos aparece en boca de la Virgen María; es el *Magnificat* (cf. Lc 1,46-55)[35]. Se trata del cántico pronunciado por María tras la Anunciación, durante el encuentro con su prima Isabel. Si en la Anunciación el ángel saludaba a María con palabras de alegría *(alégrate),* declarando que la alegría del

[34] San Ignacio de Antioquía, *Ef.* 19,1 (FuP 1,123).

[35] Cf. Benedicto XVI, AG 15-2-2006 (VP 291-294); L. A. Schökel, *Salmos y cánticos del breviario* (Cristiandad, Madrid ²1981) 474-476.

cielo entraba en la tierra, ahora esa alegría rebosa en los labios de María al entonar el cántico. Isabel declara la fe de María y María entona el cántico de la fe. En un pueblo minúsculo de la sierra de Judá, dos mujeres, desconocidas al mundo, celebran al Salvador que ha entrado en la historia. Desde Abrahán a María, Dios traza una línea histórica: comienza con una promesa, sostenida «de generación en generación» (v.50), que ahora se va a cumplir. El objetivo del cántico es proclamar la grandeza de Dios, tanto por la acción misericordiosa realizada en ella como por la que recorre la historia del pueblo elegido. Con siete verbos se describe la acción misericordiosa de Dios: «hace proezas... dispersa a los soberbios... derriba del trono a los poderosos... enaltece a los humildes... a los hambrientos los colma de bienes... a los ricos los despide vacíos... auxilia a Israel». Las siete obras manifiestan el «estilo» del Señor al intervenir en la historia: aunque parezca que en este mundo los soberbios, poderosos y ricos triunfan, al final la fuerza de Dios vence desvelando quiénes son los preferidos del Señor: los humildes, hambrientos, Israel su siervo. La referencia final a Abrahán y a su descendencia permite reconocer toda la escena inserta en la Historia de la Salvación. La salvación que ha de venir por el pueblo elegido pasa ahora por María, hija de Israel. El cántico proclama el gozo de la salvación ya experimentada y anunciada por María. En él se pone de manifiesto la espiritualidad de los «pobres del Señor» *(anawim),* aquellos que viven desapegados de la idolatría de la riqueza y del poder, y cultivan la humildad que los aleja de la tentación del orgullo y los abre a la gracia de Dios.

El segundo himno es el *Benedictus* (cf. Lc 1,68-79)[36]. Es el cántico entonado por el padre de Juan el Bautista, Zacarías, cuando recuperó el habla, perdida por falta de fe, al poner el nombre a su hijo. El evangelista lo presenta como un «cántico profético» inspirado por el Espíritu Santo (cf. Lc 1,67). El cántico gira en torno a la Alianza, a la que Dios permanece fiel a lo largo de la historia. La bendición se desarrolla a partir de tres motivos: la promesa, la alianza y la salvación. La promesa orienta el camino del pueblo elegido desde Abrahán a David hasta llegar al precursor que prepara el camino del Señor. La alianza es mantenida por Dios a pesar de la infidelidad del pueblo. La salvación se entiende como liberación de los enemigos, misericordia concretada en la alianza, liberación del miedo y del temor, servicio en santidad y justicia ante la presencia de Dios, perdón de los pecados y, como conclusión en la que todo lo anterior converge, visita de Dios mismo a su pueblo («Sol que nace de lo alto»). El cántico es una lectura profética de la Historia, es decir, el descubrimiento del sentido íntimo de las vicisitudes humanas, guiada por la mano providente del Señor. Esta historia desemboca en su momento culminante: la entrada de Dios en ella, presentada como «visita». La encarnación, de la que el Bautista es Precursor, es confesada como irrupción de la Luz en las tinieblas.

Los acontecimientos que rodearon el nacimiento de Cristo muestran el fin, el medio y los destinatarios de la salvación que trae. Cuando nace

[36] Cf. San Juan Pablo II, AG 1-10-2003 (VP 263-265).

el Niño Jesús, los cielos se abren y los ángeles proclaman la gloria de Dios: «Jesús nació en la humildad de un establo, de una familia pobre; unos sencillos pastores son los primeros testigos del acontecimiento. En esta pobreza se manifiesta la gloria del cielo» (CCE 525). Llevado al Templo, al octavo día de su nacimiento, Jesús es circuncidado revelando su inserción y pertenencia al pueblo de la Alianza, su sometimiento a la Ley y su consagración al culto de Israel en el que participará durante toda su vida. La presencia de los ancianos Ana y Simeón en el Templo recoge la expectación de Israel que sale al encuentro del Mesías esperado.

En los relatos de la Natividad encontramos los otros dos himnos cristológicos de la infancia. El *Gloria* (Lc 2,14) es entonado por los ángeles tras anunciar a los pastores el nacimiento de Jesús. Los ángeles, que existen para dar gloria a Dios en el Cielo, proclaman esta misma gloria en la tierra. Dios ha entrado en la historia haciéndose hombre. A la proclamación de la gloria de Dios en el cielo corresponde la paz en la tierra para los hombres. Para los hombres no hay paz si no proclaman la gloria de Dios. Proclamar la gloria de Dios requiere la inocencia angélica, por eso se desvela a los sencillos el Misterio escondido desde siglos. La gloria de Dios es su amor infinito, dado a los hombres en su Hijo, nacido hecho Niño en Belén.

El último himno es el *Nunc dimittis* (cf. Lc 2,29-32), entonado por el anciano Simeón en el Templo sosteniendo en sus brazos al Niño Dios. Este cántico sintetiza la expectación de Israel, subrayada de forma muy especial por el lugar donde se pronuncia (el Templo) y por los gestos (abrazar y ver) que lo acompañan. Simeón declara el cumplimiento de la promesa que consiste en ver al Salvador y extender su salvación a todos los pueblos. Ahora no sólo se contemplan las acciones salvíficas de Dios, sino al Salvador mismo habitando entre los hombres. Jesús Niño es confesado como el Mesías esperado. El Salvador puede ser visto y abrazado: Dios, en verdad, habita entre los hombres.

c) *Manifestación (epifanía) del Salvador*

La adoración de los magos venidos de Oriente revela el alcance universal de la salvación que Cristo trae y la vocación única en la historia del pueblo de Israel: los gentiles no podrán descubrir a Jesús y adorarle como Hijo de Dios y Salvador del mundo si no se vuelven a los judíos y reciben de ellos la promesa mesiánica. Con la adoración de los magos en la infancia y con el posterior bautismo de Jesús en el Jordán y el primer milagro realizado en las bodas de Caná, Jesús se manifiesta como Mesías de Israel, Hijo de Dios y Salvador del mundo. «La Epifanía manifiesta que "la multitud de los gentiles entra en la familia de los patriarcas" y adquiere "la dignidad del pueblo elegido de Israel"» (CCE 528). El nacimiento del Salvador no está exento de sufrimiento y de rechazo; a las dificultades en el momento de dar a luz se unirá la matanza de los inocentes, que le obligará a huir a Egipto, manifestando la oposición de las tinieblas a la luz. «Toda la vida de Cristo estará bajo el signo de la

persecución. Los suyos la comparten con él. Su vuelta de Egipto recuerda el éxodo y presenta a Jesús como el liberador definitivo» (CCE 530).

d) *La vida oculta*

El período más extenso de la vida terrena del Verbo encarnado discurre en el ocultamiento de una vida ordinaria. Jesús comparte, durante la mayor parte de su vida, la condición de la inmensa mayoría de los hombres: vida de trabajo manual, vida religiosa sometida a la Ley de Dios, vida en familia sometido a la autoridad de sus padres, vida en la comunidad con los paisanos de Nazaret (cf. CCE 531). El episodio de Jesús en el Templo a los doce años es de gran importancia, pues «deja entrever el misterio de su consagración total a una misión derivada de su filiación divina» (CCE 534). El evangelista san Lucas resume el misterio de la vida oculta de Jesús desde su infancia hasta el comienzo de su actividad pública, con una fórmula que revela la continuidad entre la vida oculta y la vida pública: «[Jesús] bajó con ellos y fue a Nazaret y estaba sujeto a ellos. Su madre conservaba todo esto en su corazón. Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,51s). El Verbo al asumir la naturaleza humana asume también sus leyes propias de crecimiento, por eso, en su humanidad Jesús crece en conocimiento, en desarrollo corporal y en gracia. Al presentar sistemáticamente los aspectos relacionados con la verdadera humanidad asumida por el Verbo, tendremos que reflexionar más detenidamente sobre estas afirmaciones, mostrando la perfecta armonía en la única Persona de Jesús, el Verbo encarnado, de las dimensiones relativas a su humanidad y a su divinidad. Ahora importa destacar, como hace el evangelista, la importancia de la obediencia filial de Jesús.

> Con la sumisión a su madre, y a su padre legal, Jesús cumple con perfección el cuarto mandamiento. Es la imagen temporal de su obediencia filial a su Padre celestial. La sumisión cotidiana de Jesús a José y a María anunciaba y anticipaba la sumisión del Jueves Santo: «No se haga mi voluntad...» (Lc 22,42). La obediencia de Cristo en lo cotidiano de la vida oculta inauguraba ya la obra de restauración de lo que la desobediencia de Adán había destruido (CCE 532).

La *Carta a los Hebreos* presentará la obediencia del Hijo como el quicio sobre el que descansa su misión redentora: «al entrar Él en este mundo dice... "he aquí que vengo para hacer tu voluntad"» (Heb 10,5.9). La obediencia de Cristo durante toda su vida nos ha alcanzado la salvación que la desobediencia de Adán nos había arrebatado.

4. Valor histórico de los Evangelios de la Infancia

A finales del siglo XIX y principios del XX, la crítica racionalista intentó buscar para los relatos de la infancia parentescos *con las narraciones*

paganas sobre la vida de grandes personajes históricos[37]. Hoy en día, está prácticamente descartada esta línea de trabajo. Más recientemente las investigaciones se orientan en busca de *antecedentes literarios dentro del mundo bíblico*. En esa línea, algunos autores han sugerido que los relatos de Mt y Lc podrían estar en la línea del *midrás haggádico*[38], es decir, los evangelistas habrían reelaborado los datos tradicionales sobre la infancia de Jesús con las mismas técnicas con que los autores de los libros históricos del Antiguo Testamento compusieron sus relatos históricos, a fin de que se viera más claro el contenido teológico de los acontecimientos.

Los negadores del valor histórico de estos relatos han empleado tres argumentos principales: i) las discrepancias entre Mt 1-2 y Lc 1-2, y de ambos con el resto del NT; ii) el silencio del NT y de las fuentes extrabíblicas sobre unos hechos que en los círculos cristianos primitivos hubieron de tener forzosamente eco; y, iii) la extraordinaria abundancia de elementos sobrenaturales en la narración de los episodios. Ahora bien, un análisis de estos tres argumentos conduce más bien a lo contrario de lo que pretenden probar. Así, el capítulo de las discrepancias entre los evangelios, lejos de comprometer su historicidad sustancial, lleva a descubrir más coincidencias de las que inicialmente aparecían[39]. El silencio del resto del NT sobre los episodios de la infancia de Jesús es perfectamente explicable, ya que la enseñanza de los primeros predicadores cristianos se ceñía a la catequesis recogida en los sinópticos, que comenzaba con el bautismo de Juan y la vida pública de Jesús (cf. Hch 10,37). Sólo María pudo referir lo que había ocurrido en la infancia de Jesús. Por último, con relación a la presencia de elementos sobrenaturales (la concepción virginal, las apariciones angélicas y premoniciones en sueños, y la estrella de los magos), lo que está en juego, a última hora, es la relación estrecha entre hecho histórico y fe: es ciertamente histórico que el evangelista creyó en los acontecimientos que refiere y que su testimonio de fe se refiere a hechos históricamente sucedidos.

Tras estos argumentos subyace el prejuicio liberal que considera inconciliable la verdad histórica con el sentido teológico, como si la explicación teológica se diera al margen del dato histórico. Independientemente de la luz que se pueda obtener a partir de la aplicación del estudio de los géneros literarios a los relatos de la infancia, se debe mantener el carácter histórico de los datos fundamentales transmitidos en ellos: el hecho de la Anunciación, la concepción virginal de Jesús, el desposorio de José y María, el lugar del nacimiento de Jesús, la adoración de los

[37] Cf. S. Muñoz Iglesias, «Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes»: *Estudios Bíblicos* 16 (1957) 3-36; Íd., *Los evangelios...*, o.c. IV, 367.

[38] «Se denomina *haggadá* a un género literario rabínico que consiste en relatos cuyo fondo puede ser histórico, pero que no lo es necesariamente, y cuya finalidad es presentar una doctrina. Si la *haggadá* utiliza para sus fines la Escritura, entonces forma parte de un género literario llamado *midrás*» (H. Troadec, *Comentario a los evangelios...*, 29). Cf. S. Muñoz Iglesias, «El género literario del Evangelio de la Infancia en san Mateo»: *Estudios Bíblicos* 17 (1958) 243-273; Íd., «Midrás y Evangelios de la Infancia»: *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 331-359; Íd., *Los evangelios...*, o.c. IV, 377-382.

[39] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios...*, o.c. IV, 355.

magos, la huida a Egipto, el retorno a Nazaret, etc. La Iglesia ha confiado durante siglos en la autenticidad de estos datos. Al hacerlo ha tenido en cuenta una serie de elementos que todavía hoy siguen siendo de gran relevancia[40]. *En primer lugar,* se debe tener en cuenta que las narraciones de Mt y de Lc son independientes. «No se han copiado», como muestra el hecho de que sigan planes literarios distintos y ofrezcan numerosos detalles diferentes. *En segundo lugar,* ambos relatos coinciden en los elementos fundamentales señalados, lo cual muestra que dependen de una tradición más antigua cuyo interés no puede ser obviado[41]. *En tercer lugar,* los intentos por equiparar los relatos evangélicos de la infancia a composiciones míticas paganas o a nacimientos prodigiosos de personajes bíblicos han fracasado. Los paralelos señalados entre el nacimiento de Moisés y el de Cristo, además de no ocultar otros muchos datos propios, no son óbice para confiar en la historicidad de lo que refieren.

El valor histórico de los relatos de la infancia de Jesús ha sido subrayado con gran claridad por J. Ratzinger (Benedicto XVI) en el último de los volúmenes que completa su trilogía sobre Jesús de Nazaret:

> Recapitulemos: lo que Mateo y Lucas pretendían —cada uno a su propia manera— no era tanto contar «historias» como escribir historia, historia real, acontecida, historia ciertamente interpretada y comprendida sobre la base de la Palabra de Dios. Esto quiere decir también que su intención no era narrar todo por completo, sino tomar nota de aquello que parecía importante a la luz de la Palabra y para la naciente comunidad de fe. Los relatos de la infancia son historia interpretada y, a partir de la interpretación, escrita y concentrada[42].

[40] Cf. J. A. Martínez Camino, *Jesús de Nazaret. La verdad de su historia* (Edicel, Madrid ²2006) 82s.

[41] «La lectura de Mt 1-2 y Lc 1-2 muestra que la tradición previa a lo que ambos Evangelios de la Infancia tienen de común no parece haber presentado una forma literaria concreta de la cual dependieran estos» (S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios...*, o.c. IV, 11).

[42] J. Ratzinger (Benedicto XVI), *La infancia de Jesús* (Planeta, Madrid 2012) 24.

CAPÍTULO III

LOS MISTERIOS DE LA VIDA PÚBLICA DE JESÚS. LA VIDA Y LA ENSEÑANZA DE JESÚS

BIBLIOGRAFÍA

BRAMBILLA, G., *El Crucificado resucitado* (Sígueme, Salamanca 2003); CABA, J., *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético* (BAC, Madrid 1986); CTI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), Proposición 1 y 2, en CTID 382-386; DE GASPERIS, F. R., *«Ha resucitado». Para leer los evangelios de la resurrección* (Sal Terrae, Santander 2012); DHANIS, É. (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus* (LEV, Roma 1974); FRANCO MARTÍNEZ, C. A., *La pasión de Jesús según san Juan* (Encuentro, Madrid 2005); FRANCO MARTÍNEZ, C. A. - GARCÍA PÉREZ, J. M., *Pasión de Jesús según san Mateo y descenso a los infiernos* (ibíd. 2007); GONZÁLEZ MONTES, A., *Teología fundamental* (BAC, Madrid 2010) 701-879; LA POTTERIE, I. DE, *La pasión de Jesús según san Juan* (ibíd. 2007); LATOURELLE, R., *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Sígueme, Salamanca 1990); LÉON-DUFOUR, X. (ed.), *Los milagros de Jesús* (Cristiandad, Madrid ²1986); LORIENTE GARCÍA, C., *El milagro, entre ciencia y teología. Elementos para una relectura contemporánea de la propuesta de santo Tomás de Aquino* (ITSI, Toledo 2013); RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret,* I (La esfera de los libros, Madrid 2007); ÍD., *Jesús de Nazaret,* II (Encuentro, Madrid 2011); VANHOYE, A., *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo* (San Pablo, Madrid 2005); ÍD., *Jesús, modelo de oración* (Mensajero, Bilbao 2014).

Al inicio del libro de los Hechos de los apóstoles, el evangelista san Lucas relaciona su primer libro con el que ahora se dispone a escribir. Resume, entonces, el contenido de su evangelio con las siguientes palabras: «En mi primer libro, Teófilo, escribí de todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el comienzo hasta el día en que fue llevado al cielo, después de haber dado instrucciones a los apóstoles que había escogido, movido por el Espíritu Santo» (Hch 1,1s). Con dos verbos *(hizo* y *enseñó)* expresa el evangelista las dos dimensiones inseparables de la misión de Jesús. Quien pretenda conocer el testimonio de Jesús sobre sí mismo deberá prestar atención a lo que Jesús ha dicho y ha hecho. Habrá, pues, que analizar su predicación y su actuación.

Ahora bien, el mismo evangelista ubica la referencia a las palabras y a las obras de Jesús en un marco temporal que va «desde el principio hasta el día en que fue arrebatado a lo alto». La correcta comprensión de la vida y de la enseñanza de Jesús exige tener en cuenta el marco que

el mismo san Lucas propone al distinguir la infancia y vida oculta de la vida pública de Jesús. Después de presentar los misterios de la infancia y de la vida oculta de Jesús, podemos ahora presentar los referentes a su vida pública, donde encontramos desarrollada su vida y enseñanza.

I. EL BAUTISMO DE JESÚS EN EL JORDÁN

«El comienzo de la vida pública de Jesús es su bautismo por Juan en el Jordán» (CCE 535). Los cuatro evangelistas refieren el acontecimiento. San Mateo destaca la superioridad de Jesús sobre Juan el Bautista con un diálogo entre ambos que precede al bautismo (cf. Mt 3,13-17). San Marcos es más escueto y se limita a referir el hecho (cf. Mc 1,9-11). San Lucas subraya el alcance colectivo del bautismo que Juan administra («cuando todo el pueblo era bautizado») y presenta a Jesús en oración (cf. Lc 3,21s). San Juan, por su parte, sigue un esquema propio y recoge el testimonio del Bautista, al tiempo que refiere detalles propios de la revelación del Padre y del descenso del Espíritu Santo sobre Jesús.

La historicidad del acontecimiento es indiscutible. El bautismo de Jesús por Juan pertenece a la tradición mejor atestiguada, aunque su tradición sinóptica ofrece algunas diferencias. Los cuatro evangelistas concuerdan al presentar los tres elementos principales que convergen en el acontecimiento: la solidaridad de Jesús con los pecadores, el descenso del Espíritu Santo y la voz del cielo.

1. La solidaridad de Jesús con los pecadores

El bautismo de Jesús viene introducido en todos los evangelios con la presentación de Juan el Bautista. Al igual que todos los profetas, su tarea consiste en prestar la voz a una Palabra que le precede. En su caso, sin embargo, la voz no sólo resuena en los labios sino también en la conducta. Y no sólo está al servicio de la Palabra divina, sino también al de la visión de la salvación. Para que todos vean la salvación de Dios, es necesario oír lo que dice esta voz.

Juan el Bautista es consciente de cumplir una misión profética: no actúa por cuenta propia, ha sido enviado; su bautismo no puede perdonar, él se sabe necesitado de perdón; él está para dar testimonio. En relación con el Mesías, el Bautista se considera indigno, no merecedor siquiera de «desatar la correa de las sandalias» (Jn 1,27), tarea reservada para el amigo del novio. Jesús alabará a Juan el Bautista como el «mayor de los nacidos de mujer», pero, al mismo tiempo, señala distancia entre él, con quien se cierra la economía antigua, y el más pequeño en el Reino de los cielos (cf. Mt 11,11).

Jesús se une a los pecadores sin ser Él pecador. La superioridad de Jesús es reconocida por el Bautista, quien declara no ser digno de desatar sus sandalias. La imagen evocada por san Juan revela su humildad, la continuidad entre el designio salvífico de Dios y el carácter esponsal

del Mesías cuya llegada anuncia. El Bautista es voz que deja paso a la Palabra. No hay oposición entre la salvación que él anuncia y la que trae el Salvador. Juan el Bautista y Jesús pertenecen a un único designio salvador, aunque cada uno en su lugar: el Bautista como precursor y último de los profetas (cf. Mt 11,9), Jesús como el Mesías. El bautismo que él practica es un signo de conversión, aunque es incapaz de realizar aquello que significa. Mediante este signo prepara la acogida de Jesucristo y del perdón de los pecados que Él trae.

Jesús recibe el bautismo de Juan para que se cumpla en Él toda justicia (cf. Mt 3,15), es decir, para manifestar que su misión se realiza en obediencia a la voluntad del Padre y para revelar que Él cargará sobre sí con los pecados de todo el pueblo. Si el Bautista presenta a Jesús como *el Cordero de Dios,* Jesús, al dejarse bautizar, se muestra como el Mesías en quien se cumplen las profecías del Siervo del Señor. Por eso, al ser bautizado, Jesús manifiesta también su *abajamiento* (cf. Flp 2,7)[1]: el que no tiene pecado se abaja al lugar de los pecadores y carga con sus pecados para librarlos de ellos. El bautismo del Jordán anticipa de forma simbólica el «bautismo de la cruz»: descender a la muerte para levantarse de ella y así derrotar a la muerte y su aguijón (el pecado).

2. El descenso del Espíritu Santo

El descenso del Espíritu es *unción con Espíritu.* El Espíritu Santo desciende sobre Jesús y reposa sobre Él. Los tres sinópticos describen al Espíritu que desciende, en forma de paloma, sobre Jesús, cuando este sale del Jordán. Juan lo menciona a su vez, y añade: «y permanece sobre él» (Jn 1,33), con el fin de precisar la permanencia de la condición mesiánica y del orden inaugurado por Cristo. «El Espíritu que Jesús posee en plenitud desde su concepción viene a posarse sobre él. De Él manará este Espíritu para toda la humanidad» (CCE 536). Todo en la vida terrena del Verbo encarnado se ha realizado en cooperación con el Espíritu Santo. La humanidad de Jesús se ha desarrollado bajo la acción del Espíritu que posee en plenitud desde su concepción, pues la misma concepción se ha realizado por su acción. Desde el primer instante de la concepción, el Espíritu Santo es el principio dinamizador de la humanidad asumida por el Verbo. ¿Qué añade, entonces, la unción del Jordán? Es el mismo Jesucristo quien responde a esta cuestión cuando, en la sinagoga de Nazaret, declarada cumplida en Él la palabra de Isaías: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado a evangelizar a los pobres» (Lc 4,18; Is 61,1s). La clave de la respuesta puede encontrarse en el fin de la unción. El Espíritu se posa en quien ya lo posee plenamente porque de Él manará para toda la humanidad. «Esta plenitud del Espíritu no debía permanecer únicamente en el Mesías, sino

[1] «Nuestro Señor se sometió voluntariamente al Bautismo de san Juan, destinado a los pecadores, para "cumplir toda justicia" (Mt 3,15). Este gesto de Jesús es una manifestación de su "anonadamiento" (Flp 2, 7)» (CCE 1224).

que debía ser comunicada a todo el pueblo mesiánico» (CCE 1287). «Lo nuevo» recibido en el Jordán es la unción en orden a la misión. Se posa sobre Él para que desde Él sea comunicado. Así ocurrirá cuando Cristo resucitado derrame el Espíritu Santo, primero el día de pascua (cf. Jn 20,22) y luego el día de Pentecostés (cf. Hch 2,17-18).

El descenso del Espíritu es *manifestación de Jesús como el Mesías*. La unción con el Espíritu Santo consuma y expresa la consagración mesiánica de Jesús, en una doble dirección. Primero, la venida del Espíritu manifiesta el *poder salvífico y creador* de Dios. Lleno del Espíritu, el Siervo del Señor cumple el designio salvífico anunciado por Isaías: arranca a la humanidad de la servidumbre de Satanás y restaura la soberanía de Dios. Esta obra, inaugurada y significada en el bautismo, se efectuará a través de la pasión y la muerte, en la condición gloriosa que Cristo revestirá en su resurrección. La paloma que planea sobre las aguas del Jordán evidencia la acción creadora de Jesús evocando el Espíritu que planea sobre las aguas primordiales (cf. Gén 1,2) y la paloma que certifica el fin del diluvio y el comienzo de una creación renovada (cf. Gén 8,12). En segundo lugar, la consagración mesiánica de Jesús consuma *la creación primera* extendiendo su acción a todo el cosmos. Es san Lucas quien subraya este aspecto al poner, tras la escena del bautismo, la genealogía de Jesús remontándose no sólo a Abrahán —como la genealogía de Mt—, sino a Adán y al mismo Dios. Como el relato de la creación de Adán, a partir del barro que recibe el aliento divino, ahora el nuevo Adán es presentado saliendo de las aguas y siendo ungido por el Espíritu divino.

El descenso del Espíritu es *preludio de la gloria de la Pascua*. La eficacia de la obra mesiánica, conducida por el Espíritu de Dios y comenzada en el bautismo, aparece en la victoria pascual de Jesucristo. El bautismo de Cristo —como la transfiguración— preludia ya la gloria de Dios que compartió el «elegido del Señor». Bautismo y resurrección-exaltación aparecen en continuidad.

3. La voz del cielo

La intervención del cielo está unida al bautismo de Cristo. Distingue a Jesús en medio de los bautizados, proclama e inaugura su misión mesiánica. La escena se presenta como la consagración pública y solemne de su misión profética, regia y mesiánica. Venida del cielo, la voz proclama la condición y misión de Jesús. Estas palabras contienen el núcleo del mensaje que Él va a predicar.

En el bautismo de Jesús alcanza su cumplimiento lo anunciado por la Ley y los Profetas. La voz del Padre declara que es Él de quien estos hablaban. A partir de ahora es a Él a quien hay que escuchar. Al mismo tiempo, el bautismo de Jesús es cumplimiento porque Jesús cumple con lo establecido por el Padre (cf. Mt 3,15). La misión de Jesús, revelada en el bautismo, es la misión del Hijo que no actúa por su cuenta, sino cumpliendo en todo la voluntad del que le ha enviado.

4. Significado salvífico del bautismo de Jesús

El significado del bautismo de Jesús surge de los elementos mismos que integran el acontecimiento relatado por los evangelios. El *Catecismo de la Iglesia Católica* expone este significado señalando tres aspectos íntimamente relacionados.

Ante todo, el bautismo aparece como «la manifestación *(epifanía)* de Jesús como Mesías de Israel e Hijo de Dios» (CEC 535). El bautismo de conversión proclamado por Juan, la voz del cielo, el Espíritu que reposa sobre Jesús... dan cumplimiento a las profecías mesiánicas. Jesús es revelado por el Padre como el Hijo, el Mesías que tenía que venir al mundo. El ministerio público de Jesús, hasta su muerte y resurrección, no hará más que explicitar lo revelado en el bautismo.

El bautismo es, en segundo lugar, anticipo de la Pascua. El bautismo se realiza en un «contexto pascual». Juan bautiza «al otro lado del Jordán» (Jn 1,28) donde, según la tradición, los judíos pasaron del desierto a la tierra prometida. Jesús, además, se presenta con los rasgos del Siervo doliente anunciado por Isaías: se une a los pecadores sin ser Él pecador, es el Cordero que quita los pecados del mundo.

> El bautismo de Jesús es, por su parte, la aceptación y la inauguración de su misión de Siervo doliente. Se deja contar entre los pecadores (cf. Is 53,12); es ya «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29); anticipa ya el «bautismo» de su muerte sangrienta (cf. Mc 10,38; Lc 12,50). Viene ya a «cumplir toda justicia» (Mt 3,15), es decir, se somete enteramente a la voluntad de su Padre: por amor acepta el bautismo de muerte para la remisión de nuestros pecados (cf. Mt 26,39). A esta aceptación responde la voz del Padre que pone toda su complacencia en su Hijo (CCE 536).

El bautismo de Jesús es una verdadera unción, tal como afirma Jesús en Nazaret después de la escena del Jordán: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado a evangelizar» (cf. Lc 4,18). Así también lo percibió la primerísima predicación apostólica: «Vosotros conocéis lo que sucedió en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que predicó Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, que pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,37s). El bautismo de Jesús significa la consagración de su misión mesiánica con la unción del Espíritu, en la doble perspectiva ya indicada: manifiesta el poder salvífico y creador de Dios, y su salvación se extiende a todo el cosmos.

Los evangelios son unánimes al presentar el bautismo de Jesús como una *teofanía trinitaria*. La voz del Padre proclama la identidad de Jesús, el Hijo de Dios, sobre quien se posa el Espíritu Santo. La teofanía no es un mero añadido en la escena del Jordán, sino el horizonte de verdad sobre el que se debe comprender el significado del bautismo de Jesús.

Las profecías veterotestamentarias anuncian que el Mesías purificará a los hombres «con agua pura» (Ez 36,25) y comunicará un «espíritu

nuevo» (Ez 11,19; 36,26). Juan el Bautista distingue el bautismo que él administra («Yo bautizo con agua»: Jn 1,26) del bautismo verdadero y pleno que realizará el Mesías («en el Espíritu Santo»: Jn 1,32). La teofanía trinitaria permite comprender el significado de la fórmula «bautizar en el Espíritu Santo».

Jesús, al pasar por el Jordán, concede a las aguas el poder de santificar y abre para los hombres el camino pascual que le llevará de la muerte a la vida. El bautismo cristiano, participación sacramental en el misterio pascual de Cristo, es la actualización salvífica en el tiempo de la obra de la Redención. Renacido del agua y del Espíritu, el bautizado participa del misterio pascual.

5. Algunas interpretaciones deficientes del bautismo de Jesús

En la antigüedad cristiana, autores como Arrio y sus seguidores acudieron al pasaje del bautismo de Jesús en el Jordán para negar su verdadera divinidad. Jesús habría sido un simple hombre que en el Jordán habría sido hecho hijo adoptivo de Dios. Las palabras del Padre marcarían el comienzo de su filiación adoptiva. Jesús, en consecuencia, no habría sido hijo de Dios desde siempre, ni Dios como el Padre. El error de Arrio —como se verá en el cap. 8— fue condenado por la Iglesia en el primer concilio ecuménico de la historia, celebrado el año 325 en Nicea. La herejía arriana hizo que se perdiera una rica tradición teológica que recurría al bautismo de Jesús para exponer la relación entre la humanidad asumida por el Verbo y el Espíritu Santo, a cuyo impulso la humanidad habría ido alcanzando su madurez. El recurso al episodio del Jordán sería visto en el futuro como sospechoso de volver al error de Arrio.

En nuestros días nos encontramos con dos tipos de interpretaciones del bautismo de Jesús que se alejan del sentir eclesial, tal como ha sido transmitido por la Tradición. La primera de ellas interpreta el bautismo de Jesús como su «conversión»: Jesús, un simple hombre con gran inquietud religiosa, se habría sentido atraído por la predicación y los gestos de Juan el Bautista, del que habría sido su discípulo durante algún tiempo. El bautismo habría sido para Jesús una experiencia religiosa intensa en la que habría comprendido que la imagen de Dios presentada por el Bautista, rigurosa y obsesionada por el pecado, tenía que ser sustituida por una imagen bondadosa y misericordiosa de Dios. Una interpretación de este tipo es dañina para la fe por varios motivos: i) niega la condición divina de Jesús; ii) enfrenta al «Dios del Bautista» con el «Dios de Jesús», como si el Bautista y Jesús no pertenecieran al mismo y único designio salvador de Dios, o como si la misión de Jesús no tuviera que ver con la liberación del pecado; iii) manipula los datos evangélicos escogiendo unos y silenciando otros. J. Ratzinger (Benedicto XVI) se ha referido a este tipo de interpretaciones con palabras sabias:

> Una amplia corriente de la teología liberal ha interpretado el bautismo de Jesús como una experiencia vocacional: Jesús, que hasta entonces había llevado una vida del todo normal en la provincia de Galilea, habría tenido

una experiencia estremecedora; en ella habría tomado conciencia de una relación especial con Dios y de su misión religiosa, conciencia madurada sobre la base de las expectativas entonces reinantes en Israel, a las que Juan había dado una nueva forma, y a causa también de la conmoción personal provocada en él por el acontecimiento del bautismo. Pero nada de esto se encuentra en los textos. Por mucha erudición con que se quiera presentar esta tesis, corresponde más al género de las novelas sobre Jesús que a la verdadera interpretación de los textos[2].

Un segundo tipo de interpretaciones pretende recuperar algunas de las intuiciones sugerentes de los grandes autores de la Gran Iglesia en los siglos II y III, quienes subrayaron en el pasaje del bautismo de Jesús la unción con el Espíritu Santo. Recibida una nueva efusión del Espíritu sobre la humanidad del Verbo en orden a la misión, el Espíritu habría conducido la humanidad de Jesús a la madurez, capacitándola para acoger, tras la resurrección, la gloria de Hijo de Dios. El gran acierto de esta interpretación consiste en mostrar la inseparable relación existente entre la humanidad asumida por el Verbo, su crecimiento y la acción del Espíritu Santo. Sin embargo, entre los autores de los siglos II y III aún falta precisión en nociones como filiación, naturaleza o persona, de modo que a veces se atribuye una «filiación adoptiva» a la humanidad de Jesús, pensando que así se explicaría mejor el crecimiento y maduración de la humanidad del Verbo. Se dice entonces que Jesús habría empezado a ser hijo de Dios en su humanidad a partir del bautismo y que, a partir de entonces, habría empezado a desarrollar su conciencia filial y mesiánica. La Iglesia, sin embargo, consideró contraria a la fe recibida de los apóstoles la opinión de Elipando de Toledo (s. VIII), quien atribuyó a Jesús una doble filiación —adoptiva en su humanidad y natural en su divinidad—, pues eso llevaba a hablar de «dos hijos» en Jesús, repitiendo con otro lenguaje el error de Nestorio. En nuestros días, cualquier explicación que se ofrezca del bautismo de Jesús, que desee recuperar las intuiciones pneumatológicas de la teología patrística de los tres primeros siglos de la historia de la Iglesia, no deberá ignorar las precisiones conceptuales y terminológicas logradas en los grandes concilios ecuménicos; habrá de mantener con claridad que la filiación (el ser hijo) no se predica de las naturalezas sino de la Persona. Jesús, en efecto, es el Hijo de Dios hecho carne; la humanidad y la divinidad se unen en la única Persona del Hijo.

II. LAS TENTACIONES DE JESÚS EN EL DESIERTO

«Los evangelios hablan de un tiempo de soledad de Jesús en el desierto inmediatamente después de su bautismo por Juan... Al final de este tiempo, Satanás le tienta tres veces tratando de poner a prueba su actitud filial hacia Dios. Jesús rechaza estos ataques que recapitulan

[2] J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. I, 46s.

las tentaciones de Adán en el paraíso y las de Israel en el desierto, y el diablo se aleja de él *hasta un tiempo oportuno* (Lc 4, 13)» (CCE 538).

Las tentaciones de Jesús aparecen narradas en los evangelios sinópticos. San Mateo y san Lucas ofrecen una exposición detallada centrada en tres tentaciones. San Marcos las reseña brevemente y San Juan refiere otras análogas en diversos pasajes de su evangelio[3]. Veamos las peculiaridades de cada relato para entrar después en el significado salvífico de las tentaciones.

1. Los relatos

Los evangelios sinópticos ofrecen una serie de elementos comunes al narrar las tentaciones de Jesús: i) la iniciativa del Espíritu Santo (lleva, empuja, conduce); ii) la ubicación en el desierto; iii) la duración de cuarenta días; iv) Satanás como sujeto agente de la tentación. Mt y Lc mencionan el ayuno y detallan las mismas tres tentaciones, aunque el orden no coincide (la segunda de Mt es la tercera de Lc y viceversa). Mt y Mc concluyen el relato refiriendo la presencia de los ángeles que sirven a Jesús.

La acción del *Espíritu Santo* es calificada con diferentes verbos: llevar, empujar, conducir. Con todos ellos se subraya que «la misión del Espíritu Santo está siempre unida y ordenada a la del Hijo» (CCE 485). La primera disposición del Espíritu sobre Jesús, tras el bautismo que inaugura el ministerio público, es llevarlo al desierto para ser probado. El ungido es el probado. La prueba se realiza con unción y desde la unción. La misión de Jesús se revela desde sus comienzos como una acción *sacerdotal*.

Las tentaciones tienen lugar en el *desierto*. Geográficamente parece designar la depresión que hay junto al Jordán, al norte del mar Muerto. El desierto posee, además, un sentido teológico: en el desierto fueron tentados y vencidos Moisés e Israel; en el desierto es tentado Jesús, que vence donde otros cayeron. El desierto es también lo opuesto al paraíso, lugar donde habitan fieras salvajes (cf. Mc 1,13).

El número *cuarenta*, en el mundo bíblico, está lleno de simbolismos. Recuerda los cuarenta días del diluvio (cf. Gén 7,4), los cuarenta años que el pueblo de Israel pasó en el desierto (cf. Núm 14,33; 32,13),

[3] Así, en Jn 8,43-51 Jesús reprocha la incredulidad de los judíos, de quienes dice: «vosotros sois de vuestro padre el diablo» (Jn 8,44), indicando con ello el motivo que los lleva a no escuchar sus palabras; por el contrario, afirma también Jesús: «el que es de Dios escucha las palabras de Dios» (Jn 8,47); palabras estas que pueden remitir a la 1.ª tentación. En Jn 13 el evangelista introduce el relato de la pasión con dos alusiones que pueden relacionarse con la 2.ª tentación narrada por Mt: la mención del diablo («ya el diablo había suscitado en el corazón de Judas, hijo de Simón Iscariote, la intención de entregarlo»: Jn 13,2) y la conciencia filial y mesiánica de Jesús («y Jesús, sabiendo que el Padre había puesto todo en sus manos, que venía de Dios y a Dios volvía»: Jn 13,3). Por último, Jn 6,15 evoca la 3.ª tentación mateana al afirmar que Jesús se aleja cuando quieren hacerle rey: «Jesús, sabiendo que iban a llevárselo para proclamarlo rey, se retiró otra vez a la montaña él solo».

los cuarenta días que Moisés pasó en el Sinaí antes de recibir las Tablas de la Ley (cf. Éx 34,28), los cuarenta años del reinado de David (cf. 1 Re 2,11), los cuarenta días que ayunó Elías (cf. 1 Re 19,8) o, según el relato rabínico, los cuarenta días de ayuno de Abrahán en el camino hacia el Horeb[4]. Los Padres de la Iglesia han notado «que se trata de un número misterioso»[5]. En él se unen los cuatro confines de la tierra con los diez mandamientos, como expresión simbólica de la historia de este mundo[6]. Pasando cuarenta días en el desierto, Jesús ha asumido toda la historia de la humanidad, con sus pruebas y dificultades, para redimirla.

Satanás, *el diablo,* es el Tentador. En el AT es presentado «como el más astuto de todos los animales» (Gén 3,1) representado en la serpiente, «seductor» (Gén 3,13), «homicida y mentiroso desde el principio» (Jn 8,44). Satanás es el adversario del designio de Dios sobre la humanidad; el que desea constantemente arrastrar al hombre a su propia desdicha. En el relato de las tentaciones se muestra como el adversario de Cristo, el que desea apartar a Jesús de su misión. Toda la vida pública de Jesús aparecerá como un combate contra el Maligno.

Las *tentaciones,* en los relatos de Mt y Lc, reflejan, por un lado, la lucha interior de Jesús por cumplir su misión, y, por otro, la pregunta sobre lo verdaderamente importante en la vida humana. El núcleo de toda tentación está en querer apartar a Dios mostrándolo como irreal o, en el mejor de los casos, secundario. Como en el pecado del origen, en toda tentación se repite la misma propuesta: no es necesario contar con Dios para disfrutar de los bienes de este mundo (pan - primera tentación), para gozar de reconocimiento (vanidad - segunda tentación), para tener dominio sobre los demás (ambición - tercera tentación).

Con la referencia al *servicio de los ángeles* se expresa el señorío de Jesús. Los ángeles, a lo largo del Antiguo Testamento, forman parte de la corte celestial de Dios y le alaban continuamente[7]. Al indicar que sirven a Jesús, se afirma su superioridad sobre ellos.

Con el episodio de las tentaciones, Mateo presenta a Jesús como el nuevo Israel en contraste con el antiguo. Jesús es tentado, como lo fueron Moisés y el pueblo elegido en su peregrinar durante cuarenta años por el desierto. Cada una de las tentaciones guarda un cierto paralelismo con las del pueblo de Israel al atravesar el desierto:

[4] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. I, 54.

[5] SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Ex. in Lc.* 4,7 (BAC.N 257,196).

[6] «Pues el número de cuarenta días está compuesto de cuatro decenas y es afín a las cuatro unidades, o quizá porque el mundo visible está formado a partir de los cuatro elementos, o porque el ser humano es formado cuarenta días dentro del útero. Y así, para que nadie tenga la impresión de que, al ayunar más de cuarenta días, no había adoptado verdaderamente la carne, después estaba hambriento, compartiendo todo con nosotros *excepto el pecado* (Heb 4,15) y compartiendo nuestra condición a través de su propio sufrimiento» (ORÍGENES, *Frag. in Mt.* 61 [GCS 41/1,39]).

[7] Cf. p.ej. Is 6,1-3; 1 Re 22,19, etc.

1.ª tentación (pan y palabra de Dios)	→	murmuración al sentir hambre (cf. Éx 16)
2.ª tentación (signo para probar filiación)	→	exigen milagro al faltar agua (cf. Éx 17,1-7)
3.ª tentación (poder y adoración al diablo)	→	adoración del becerro de oro (cf. Éx 32)

Los israelitas cayeron en la tentación: murmuraron contra Dios al sentir hambre (cf. Éx 16), exigieron un milagro cuando les faltó agua (Éx 17,1-7), adoraron al becerro de oro (cf. Éx 32). Jesús, en cambio, vence la tentación y, al vencerla, manifiesta el estilo propio de su condición de Mesías. No es Mesías como quien busca una exaltación personal o un triunfo entre los hombres, sino con el cumplimiento de la voluntad del Padre manifestada en las Escrituras.

San Marcos reseña las tentaciones brevemente, como preámbulo a la actividad pública. Las tentaciones, tras el Bautismo, han sido la preparación próxima al ministerio público de Jesús. Sólo Marcos habla de las fieras salvajes. Con esta alusión, el evangelista pone de relieve un paralelismo con Adán. El desierto se convierte ahora en lugar de reconciliación y de salvación. «Las fieras salvajes, que representan la imagen más concreta de la amenaza que comporta para los hombres la rebelión de la creación y el poder de la muerte, se convierten en amigas como en el Paraíso»[8]. La paz anunciada por el profeta Isaías (11,6) para los tiempos mesiánicos ha comenzado. Vencido el pecado, se produce la reconciliación de la creación.

En el evangelio de san Lucas, las tentaciones vienen precedidas de la genealogía de Jesús. A diferencia de san Mateo, san Lucas se remonta hasta Adán, mostrando cómo al vencer Jesús a Satanás en el desierto ha inaugurado la nueva humanidad[9]. San Lucas coloca en tercer lugar la tentación que san Mateo pone en el segundo, y concluye su relato indicando que el Tentador abandona sólo temporalmente el camino de Jesús. En realidad, «las tentaciones acompañan todo el camino de Jesús, y el relato de las mismas aparece así —igual que el bautismo— como una anticipación en la que se condensa la lucha de todo su recorrido»[10]. En otros momentos volverá a actuar, hasta irrumpir —para ser definitivamente derrotado— en la pasión.

[8] J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. I, 51.

[9] «Es conveniente recordar cómo el primer Adán fue expulsado del paraíso al desierto, para que adviertas cómo el segundo Adán viene del desierto al paraíso. Ves cómo sus daños se reparan siguiendo sus encadenamientos y cómo los beneficios divinos se renuevan tomando sus propias trazas» (SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Ex. in Lc.* 4,7 [BAC.N 257,191]).

[10] J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. I, 51.

2. Significado de las tentaciones de Jesús en el desierto

En la Sagrada Escritura, «tentación» es sinónimo de «prueba»[11]. La misión de Jesús, inaugurada con la unción del Espíritu en el Jordán, implica «ser probado» con un doble fin: alejar toda desviación en el cumplimiento de la misión y entrar en el drama de la existencia humana. Venciendo cada una de las tentaciones, Jesús rechaza toda motivación torcida en el cumplimiento de su misión: la gula, la vanidad y la ambición[12]. Dejándose llevar por el Espíritu para ser tentado, Jesús entra en los peligros que amenazan al hombre, para rescatarlo ahí donde cayó. El relato de las tentaciones prolonga así lo narrado a propósito del bautismo: Jesús se hace solidario con los pecadores, asume ser probado en todo para poder auxiliar a los que pasan por la prueba, como recordará la Carta a los Hebreos (cf. 2,17s; 4,15).

Considerados conjuntamente, los relatos de las tentaciones señalan el significado salvífico de este acontecimiento de la vida de Cristo subrayando dos aspectos: i) en las tentaciones de Jesús se recapitulan las tentaciones de Adán y de Israel; Jesús es el nuevo Adán; Jesús ha cumplido perfectamente la vocación de Israel; ii) Jesús es Mesías no al modo que le proponen Satanás o los hombres (cf. Mt 16,21-23), sino como Hijo de Dios; su victoria sobre el Tentador tiene su origen en la suprema obediencia de su amor filial al Padre (cf. CCE 538-540).

La victoria de Cristo en el desierto nos revela también su santidad perfecta. La tentación «no ha tocado» su interior. San Gregorio Magno distingue cuatro momentos en la comisión del pecado: la sugestión, la delectación, el consentimiento y la excusa[13]. La sugestión consiste en la sugerencia externa y tiene su origen en el Tentador. La delectación es la complacencia que encuentra la sugerencia pecaminosa en el hombre y tiene su origen en la carne (la concupiscencia). El consentimiento es el momento determinante en la comisión del pecado y tiene su origen en la voluntad. La excusa es el descaro que lleva a justificar el pecado cometido y tiene su origen en el orgullo. En el caso de Cristo, la tentación fue exterior, pues no encontró nada en su carne pura que hallara complacencia en el pecado sugerido[14].

[11] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica* (Herder, Barcelona ⁵1972) 738-742.

[12] «Conocemos que existen tres dardos principales con los cuales el diablo acostumbra a armarse para herir al alma humana: uno la gula, otro la vanidad y el tercero la ambición. Por eso el diablo comienza por donde ya venció» (SAN AMBROSIO, *Ex. in Lc.* 4,7 [BAC.N 257,197]).

[13] Cf. SAN GREGORIO MAGNO, *Mor.* IV,49 (BPa 42,273).

[14] En otro pasaje habla de tres momentos y omite la excusa: «Debemos conocer que la tentación se produce de tres maneras: por sugestión, por delectación y por consentimiento. Nosotros, cuando somos tentados, nos deslizamos generalmente en la delectación e incluso hasta el consentimiento, porque engendrados en el pecado, llevamos además con nosotros el campo donde soportar los combates. Pero Dios, hecho carne en el seno de la Virgen, que había venido sin pecado al mundo, no soportaba nada que fuera contrario a él mismo. Por tanto, pudo ser tentado por sugestión, mas la delectación del pecado no rozó siquiera su alma; así toda aquella tentación diabólica fue exterior, no permaneció dentro» (SAN GREGORIO MAGNO, *Hm. Ev.* 1,16,1 [PL 76,1134; BAC.N 170,597]).

III. LA PREDICACIÓN DE JESÚS

Es indudable que Jesús enseñó. El mismo Jesucristo da testimonio de sí ante los que acuden al huerto de los olivos a prenderlo: «A diario me sentaba en el templo a enseñar» (Mt 26,55). Lo mismo repite poco después ante Anás, el Sumo Sacerdote: «Yo he hablado abiertamente al mundo; yo he enseñado continuamente en la sinagoga y en el templo, donde se reúnen todos los judíos, y no he dicho nada a escondidas» (Jn 18,20). Se entiende así la observación llena de admiración que hacen los evangelistas, maravillados de verlo enseñando en todo tiempo y lugar, y de una forma y con una autoridad desconocidas hasta entonces: «otra vez se le fue reuniendo gente por el camino y según su costumbre les enseñaba» (Mc 10,1). Eso mismo hacen notar sus enemigos, aunque sólo sea para acusarlo y buscar un pretexto para condenarlo: «Solivianta al pueblo enseñando por toda Judea, desde que comenzó en Galilea hasta llegar aquí» (Lc 23,5). A partir del dato indiscutible de la enseñanza de Jesús, es necesario plantear dos cuestiones: cómo enseña Jesús y cuál es el contenido de su enseñanza. Analizaremos los rasgos de la predicación de Jesús y fijaremos el contenido de su enseñanza en torno a tres puntos característicos: el Reino de Dios, el Sermón de la Montaña y las parábolas.

1. Rasgos de la predicación de Jesús

Tres son los rasgos que los evangelistas destacan a propósito de la predicación de Jesús. Ante todo, *Jesús enseña con toda su vida*. La coherencia y la fuerza de su enseñanza sólo se explican porque sus palabras nunca se separan de su vida. En realidad, la vida entera de Cristo es una continua enseñanza: sus parábolas, sus silencios, sus milagros, sus gestos, todo cuanto hace y padece es palabra en ejercicio y cumplimiento de la Revelación[15].

En segundo lugar, *Jesús enseña con autoridad*. La gente que le escucha queda asombrada porque su doctrina y su modo de enseñar no son comparables a las enseñanzas de los escribas y fariseos (cf. Mc 1,22). Jesús enseña con una autoridad que pertenece sólo a Dios. Por eso, como veremos al repasar el Sermón de la Montaña, Jesús lleva la Ley a cumplimiento. Su autoridad es superior a la de Moisés, de ahí que no sólo pida cumplir la Ley sino que exija acogerla en su sentido pleno, el que Él mismo revela.

[15] «No olvido, haciendo esto, que la majestad de Cristo que enseña, la coherencia y la fuerza persuasiva únicas de su enseñanza, no se explican sino porque sus palabras, sus parábolas y razonamientos no pueden separarse nunca de su vida y de su mismo ser. En este sentido, la vida entera de Cristo fue una continua enseñanza: su silencio, sus milagros, sus gestos, su oración, su amor al hombre, su predilección por los pequeños y los pobres, la aceptación del sacrificio total en la cruz por la salvación del mundo, su resurrección son la actuación de su palabra y el cumplimiento de la revelación» (San Juan Pablo II, Exhort. apost. *Catechesi tradendae* [16-10-1979] 9).

En tercer lugar, *Jesús enseña por encima de los profetas*. La muchedumbre le considera un profeta (cf. Mc 6,15; 8,28; etc.), sin embargo, Él se considera superior a los profetas (cf. Mt 12,41; Lc 11,32). Si los profetas proclaman la palabra recibida de Dios, el Padre mismo presenta a Jesús como la Palabra definitiva a la que hay que prestar atención (cf. Mt 17,5). Jesús es el Mesías que anunciaron los profetas y no un profeta más.

2. La predicación del Reino

Después de ser bautizado en el Jordán y ser llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado, Jesús comienza a proclamar el Evangelio de Dios, declarando el tiempo cumplido y anunciando la llegada del reino de Dios (cf. Mc 1,15). El contenido de la predicación de Jesús se centra en el reino. San Mateo y san Marcos presentan la predicación de Jesús como «proclamación del Evangelio», el cual se identifica con el anuncio del reino[16].

El término «Evangelio» significa mucho más que «Buena Noticia»; designa la palabra eficaz que penetra en el mundo salvándolo. El contenido central de esta palabra es que el Reino de Dios está cerca. Con este anuncio se declara la irrupción de un momento nuevo en la historia que exige como respuesta la conversión y la fe.

La fórmula «Reino de Dios» aparece 122 veces en el NT: 99 veces en los evangelios sinópticos; 90 de ellas en boca de Jesús. En los escritos de san Juan y en los demás del Nuevo Testamento tiene escasa relevancia. Mientras el eje de la predicación de Jesús antes de la pascua es el anuncio de Dios (su Reino), el centro de la predicación apostólica tras la pascua es el Misterio de Cristo. Y no es que la primera predicación apostólica abandonara pronto el contenido de la predicación de Jesús. En realidad, los apóstoles y discípulos comprendieron, por la acción del Espíritu Santo, que el reino de Dios no es un concepto, un programa o una doctrina, sino la Persona misma de Jesucristo.

> El Reino de Dios no es un concepto, una doctrina o un programa sujeto a libre elaboración, sino que es ante todo una persona que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen del Dios invisible. Si se separa el Reino de la persona de Jesús, no existe ya el Reino de Dios revelado por él, y se termina por distorsionar tanto el significado del Reino —que corre el riesgo de transformarse en un objetivo puramente humano o ideológico— como la identidad de Cristo, que no aparece ya como el Señor, al cual debe someterse todo (cf. 1 Cor 15,27)[17].

El Reino de Dios es, en consecuencia, la soberanía amorosa de Dios sobre la humanidad, la historia y la creación manifestada en Jesucristo. En la antigüedad cristiana se han destacado tres dimensiones en la interpretación del Reino. En primer lugar, la dimensión cristológica, según

[16] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. I, 73-90.
[17] SAN JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptoris missio* (7-12-1990), 18.

la cual, Jesús, al proclamar el reino, declara que en Él Dios mismo está entre los hombres. En segundo lugar, la dimensión mística, que revela la presencia del reino de Dios en el interior de cada hombre y propone llevar una vida conforme a la voluntad de Dios para que Él reine en nuestro mundo. En tercer lugar, la dimensión eclesiológica, que vincula el reino con la Iglesia, en cuanto la Iglesia es reconocida como la realización histórica del reino de Dios. Las tres dimensiones se complementan en cuanto señalan el señorío de Cristo sobre el ser humano, sobre el nuevo pueblo de Dios, sobre la historia y sobre la creación.

Las tres dimensiones deben mantenerse simultáneamente y en armonía para no caer en interpretaciones erróneas sobre el reino de Dios. Es erróneo, en efecto, desvincular de Jesús el reino de Dios, como si Él sólo fuera su mensajero. Es igualmente erróneo desvincular el reino de la Iglesia, como si esta fuera una deficiente aplicación suya. Es erróneo, por último, desvincular el reino de Dios, como si fuera una empresa humana, una «causa» utópica destinada a motivar al ser humano en la construcción de un mundo mejor. Históricamente, estos errores se dan cuando el reino se concibe de una forma secularizada, sin referencia real a la acción de Dios en el hombre, en la historia y en la creación[18].

Entendido el reino de Dios como la soberanía divina manifestada y actuada en la persona de Jesucristo, podemos reconocer sus características principales a partir de la predicación de Jesús (cf. CCE 543-546): es *universal* pues todos están llamados a entrar en él; pertenece a los *pobres y pequeños,* como declaran las bienaventuranzas; los pecadores son invitados a la *conversión* para entrar en él; contiene *secretos* que se desvelan a través de las parábolas; se manifiesta su llegada a través de *signos* (milagros), mediante los cuales Jesucristo revela su señorío sobre la creación; la Iglesia es su germen y comienzo, y, en ella, Pedro y sus sucesores, como principio de unidad, son los depositarios de sus «llaves», es decir, han recibido del mismo Cristo el poder de «abrir y cerrar», o sea, el poder de custodiar y transmitir los bienes de la salvación que su Señor ha confiado a su Iglesia.

3. El Sermón de la montaña

En la predicación de Jesús ocupa un lugar destacado el llamado *Sermón de la montaña*[19]. San Mateo presenta a Jesús como el nuevo Moisés (cf. Mt 5-7): «Jesús se sienta», con gesto propio del maestro que ostenta la autoridad; «en la montaña», a modo de nuevo Sinaí, mostrando que ahí donde se encuentra cara a cara el Padre en oración, ahí también imparte la enseñanza que recibe del Padre. En la disposición de san

[18] Cf. DI 18-19 (l.c., 631-634); CDF, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino s.j. «Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret» (Madrid 1991) y «La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas» (San Salvador 1999)* (26-11-2006), 7 (BAC.N 673, 774-776).

[19] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. I, 91-160.

Mateo, el discurso de Jesús en el monte aparece como la nueva Ley que Él transmite recibida del Padre.

San Lucas presenta un sermón más breve (cf. Lc 6,12-49), pues escribe para paganos, sin la preocupación expresa de san Mateo, que se dirige a los cristianos procedentes del judaísmo. El discurso está precedido de la elección de los Doce, fruto de la oración. Tras la oración y elección, Jesús desciende de la montaña y en el llano habla. La autoridad que en san Mateo se indica con el gesto de estar sentado en el monte, se expresa en san Lucas con el gesto de permanecer de pie en la llanura al bajar de la montaña. El lugar llano da a entender el horizonte de la predicación de Jesús.

El Sermón está dirigido a todo el mundo, en presente y en futuro, pero para acogerlo es necesario ser discípulo, es decir, sólo se puede entender si se sigue a Jesús. Tanto en san Mateo como en san Lucas, el sermón se articula en torno a tres grandes temas: las bienaventuranzas, la superación de la Ley y la oración del Padrenuestro.

Las *bienaventuranzas* no son la contrapartida del decálogo. Jesús no piensa abolir el Decálogo, sino llevarlo a plenitud. En línea con la tradición del Antiguo Testamento, las bienaventuranzas son palabras de promesa destinadas a orientar en la vida. San Lucas subraya que nacen de la mirada de Jesús a los discípulos. En cuanto a su contenido, contienen paradojas sorprendentes, pues invierten el modo habitual de ver el mundo. No le falta razón a J. Ratzinger cuando presenta las bienaventuranzas como «una velada biografía interior de Jesús»[20]. En ellas se nos revela el misterio de Cristo mismo, que nos invita a entrar en comunión con Él. Por eso, son en toda época y lugar señales luminosas que indican a la Iglesia el camino que debe recorrer.

En cuanto a la *superación de la Ley,* es necesario recordar que del Mesías se esperaba que trajera una nueva *Torá* (la Torá del Mesías). A ello puede aludir la expresión paulina «la ley de Cristo» (Gál 6,2). El secreto de esta Ley está en el amor que nos hace libres en el servicio a los demás. Jesús anuncia con firmeza que Él no viene a abolir, sino a dar cumplimiento. Eso implica «ser mejores que los escribas y fariseos» (cf. Mt 5,20), no en el sentido de acentuar más el rigorismo, sino en cuanto compromiso de poner cada vez más a Jesús en el centro de la propia vida. Es lo que Jesucristo reclama cuando utiliza la fórmula «pero yo os digo». San Mateo advierte que el pueblo, al escuchar esta expresión, estaba literalmente «espantado» y no simplemente «admirado» (cf. Mt 7,28), como traducen la mayoría de los exegetas[21]. Jesús reivindica la misma autoridad de Dios. A la interpretación de la Ley, Él ha añadido su misma persona: la perfección exigida por la Torá consiste ahora en seguir a Jesús.

La *oración del Padrenuestro* cierra el Sermón de la montaña mostrando la importancia de la oración en el seguimiento de Cristo. San Mateo la sitúa después de una advertencia sobre formas erróneas de rezar. La

[20] Ibid. I, 102.

[21] Cf. *Nuevo Testamento,* ed. de Manuel Iglesias (Encuentro, Madrid 2003) 74.

plegaria dirigida a Dios no puede ser exhibición ante los hombres, sino diálogo discreto nacido del amor. En san Lucas la oración dominical se ubica en el camino de Jesús a Jerusalén. Los discípulos ven orar a Jesús y desean aprender de su Maestro cómo dirigirse al Padre. Toda la actuación de Jesús brota de su oración y manifiesta su relación filial única con el Padre. Jesús descubre el secreto de su oración e invita a sus discípulos a formar parte de ella.

4. Las parábolas

Otro rasgo muy característico de la predicación de Jesús es el uso de parábolas[22]. En el Antiguo Testamento existen comparaciones y proverbios. La palabra hebrea *mashal* abarca géneros muy diversos, como la parábola, la comparación, la alegoría, la fábula, etc. Los rabinos recurren a las comparaciones, pero no como lo hace Jesús. Las parábolas son el corazón de su predicación. En ellas sentimos la cercanía de Jesús, su forma de vida y el tono de su enseñanza. Mediante el recurso a situaciones conocidas, Jesús nos indica el verdadero fundamento de todas las cosas. A través de las parábolas Jesús, se revela como el Reino en persona[23].

El número de parábolas se calcula entre un mínimo de 35 y un máximo de 72, dependiendo de los criterios que se adopten, pues algunas se consideran meras comparaciones. Algunos autores han propuesto una clasificación en cinco grupos según la temática[24]: i) parábolas que hablan de la llegada del Reino con Jesús y de su plenitud en la parusía (la del sembrador, del gran banquete, etc.); ii) parábolas de opción y juicio que muestran el carácter decisivo de la venida de Jesús y exigen conversión y fe (la de los niños que juegan, la de los talentos, etc.); iii) parábolas de vigilancia, que alertan ante la irrupción inesperada del cumplimiento del Reino (la del administrador astuto, las diez vírgenes, etc.); iv) parábolas del justo comportamiento ante Dios (la del campesino rico, la del fariseo y del publicano, etc.); v) parábolas del justo comportamiento ante el prójimo (la del buen samaritano, la del rico epulón y el pobre Lázaro, etc.).

IV. LOS DISCÍPULOS Y LA ELECCIÓN DE LOS DOCE

La actividad de Jesús permaneció circunscrita a las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. Mt 15,24). Ahora bien, Jesús suprime barreras dentro del pueblo elegido y predica un Reino abierto a todos. La nueva familia de Jesús no se basa en la estirpe o la raza, sino en la comunión

[22] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. I, 223-260.

[23] «En las parábolas, Jesús no es sólo el sembrador que siembra la semilla de la palabra de Dios, sino que es semilla que cae en tierra para morir y así poder dar fruto» [...] «En las parábolas se manifiesta la esencia misma del mensaje de Jesús y en el interior de las parábolas está inscrito el misterio de la cruz» (ibíd., 231. 234).

[24] Cf. H. HAAG, *Breve diccionario de la Biblia* (Herder, Barcelona ³1985) 479s.

con Él. La congregación de todos los pueblos anunciada por los profetas a propósito del Mesías se ve cumplida en la palabra y en la acción de Jesús.

1. Jesús y los apóstoles

El pueblo que Cristo congrega no es informe, sino que se constituye sobre el fundamento del grupo de los Doce apóstoles. Jesús llama a un núcleo de íntimos elegidos singularmente por Él que continúan y dan forma y orden a su nueva familia. Según el testimonio del evangelista san Marcos (cf. Mc 3,13-19), la elección de los Doce es un acontecimiento de oración; los apóstoles son engendrados en la oración desde la familiaridad con el Padre. El apóstol lo es por decisión de Señor. Jesús llama a los que Él quiere (cf. Mc 3,13).

Al elegir a cada uno de los apóstoles, Jesús constituye a los Doce. El evangelista utiliza una fórmula institucional: «Instituyó doce para que estuvieran con Él» (Mc 3,14). Fórmula parecida se utiliza en el Antiguo Testamento para la designación de los sacerdotes destinados al culto (cf. 1 Re 12,31). El ministerio apostólico une la misión sacerdotal y profética del AT. La fundación de la Iglesia es, en rigor, la refundación del Pueblo de Israel. Como doce son las tribus del pueblo elegido, así también doce son los cimientos sobre los que Cristo edifica el Nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia.

Lista de los doce apóstoles				
	Mt	**Mc**	**Lc**	**Hch**
1	Simón - Pedro			
2	Andrés	Santiago	Andrés	Santiago
3	Santiago	Juan	Santiago	Juan
4	Juan	Andrés	Juan	Andrés
5	Felipe			
6	Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
7	Tomás	Mateo	Tomás	Bartolomé
8	Mateo	Tomás	Mateo	Mateo
9	Santiago el menor			
10	Tadeo	Tadeo	Simón	Simón
11	Simón	Simón	Judas Tadeo	Judas Tadeo
12	Judas	Judas	Judas	[Matías]

El listado completo de los apóstoles se encuentra en los evangelios sinópticos y en el libro de los Hechos de los apóstoles. Los cuatro contienen los mismos nombres, aunque Judas Tadeo es llamado simplemente Tadeo por Mt y Mc. En las cuatro listas hay tres series cuyas cabezas

son los mismos. Los demás coinciden aunque difieren en el orden de presentación. Simón Pedro ocupa siempre el primer lugar; Felipe el quinto; Santiago el menor el noveno; Judas siempre aparece en último lugar. Los siete primeros de las listas de Mc y Lc aparecen antes de la institución de los Doce; los otros cinco se mencionan tras la institución.

Jesús instituye a los Doce con una doble misión: «instituyó Doce para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar» (Mc 3,14-15). Los Doce son el fundamento de la Iglesia de Cristo, que recibirán la misión de hacer discípulos de todos los pueblos mediante el anuncio del Evangelio y el bautismo (cf. Mt 28,19-20).

2. Jesús y los discípulos

San Lucas habla de un segundo grupo de setenta (o setenta y dos) enviado por Cristo con una tarea similar a la de los Doce. Es el grupo de los discípulos. Participan de la misión de Cristo, pero su misión y elección difiere de la recibida por los Doce: no participan de la última Cena, ni reciben el mandato bautismal. La administración de los sacramentos ha sido confiada por Jesucristo a los apóstoles y a sus sucesores.

Entre los discípulos se menciona al grupo de las mujeres. En el transcurso de la misión de Jesús de Nazaret, como confirma unánimemente el testimonio de los evangelistas, aparecen diversas mujeres ocupando un lugar destacado. El encuentro de Cristo con cada una de ellas confirma la novedad de vida que Él propone. La actitud de Jesús hacia las mujeres está «caracterizada por una extraordinaria transparencia y profundidad»[25]. Su comportamiento es sumamente sencillo y, precisamente por ello, extraordinario si se considera el ambiente de su tiempo.

> Es algo universalmente admitido —incluso por parte de quienes se ponen en actitud crítica ante el mensaje cristiano— que Cristo fue ante sus contemporáneos el promotor de la verdadera dignidad de la mujer y de la vocación correspondiente a esta dignidad. A veces esto provocaba estupor, sorpresa, incluso llegaba hasta el límite del escándalo[26].

De los Evangelios se pueden destacar hasta siete datos sobre la actitud de Jesús hacia las mujeres. En *primer* lugar, se subraya con sorpresa que Jesús no teme acercarse y hablar con una mujer (cf. Jn 4,27), como tampoco teme recordar que las prostitutas que han acogido la Buena Nueva del Reino y han cambiado de vida precederán a los sumos sacerdotes y ancianos del Templo (cf. Mt 21,31). La misma sorpresa provoca su enseñanza sobre la fidelidad conyugal que deben custodiar igualmente el marido y la esposa (cf. Mt 19,3-9). En *segundo* lugar, los evangelistas refieren diversos episodios en los que Jesús acoge y sana a las mujeres aquejadas de dolor y enfermedad, como la mujer encorvada (cf. Lc 13,11), la suegra de Pedro que estaba en cama con fiebre (cf.

[25] San Juan Pablo II, Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15-8-1998), 12.
[26] Ibid.

Mc 1,30), la que padecía flujos de sangre desde hacía doce años (cf. Mc 5,25-34), la que sufre por la muerte de su hijo (viuda de Naín, cf. Lc 7,13) o incluso la que ya había fallecido (la hija de Jairo, cf. Mc 5,41). En *tercer* lugar, se advierte que entre los seguidores de Jesús hay algunas mujeres que Él mismo ha curado de espíritus malignos y enfermedades, así como «otras muchas que les servían con sus bienes» (Lc 8,3). En *cuarto* lugar, importa notar que algunas parábolas están protagonizadas por mujeres cuyo comportamiento se propone como ejemplo de vida evangélica. Así sucede con la mujer que busca la dracma perdida (cf. Lc 15,8-10), la que amasa con levadura (cf. Mt 13,33), las vírgenes prudentes (cf. Mt 25,1-13). Incluso, fuera de las parábolas, Jesús propone el comportamiento modélico de la viuda cuyo donativo consiste en dar lo que necesita para vivir (cf. Lc 21,1-4). En *quinto* lugar, se refiere el caso de mujeres que al encontrarse con Cristo han abandonado su vida desordenada y han recuperado su dignidad, como la samaritana que había tenido cinco maridos (cf. Jn 4,7-27), o la pecadora pública que llora su pecado (cf. Lc 7,37-47), o la adúltera que es llevada a su presencia (cf. Jn 8,3-11). En *sexto* lugar, los evangelios narran también el encuentro de Jesús con algunas mujeres a las que revela de modo especial su misterio, como a la samaritana, a la que descubre que Él es el Mesías esperado (cf. Jn 4,26), o a las hermanas Marta y María, a quienes les manifiesta la verdad de la resurrección (cf. Jn 11,5-27), o las mujeres en el camino y al pie del Calvario, a quienes descubre el sentido de su muerte (cf. Jn 19,25; Mt 27,55; Lc 23,27). Por último, en *séptimo* lugar, es de gran importancia el que las mujeres hayan sido las primeras testigos de la resurrección (cf. Mt 28,6), las primeras portadoras de su anuncio (cf. Mt 28,1-16; Lc 24,8-11) y las primeras en encontrarse con Cristo resucitado (cf. Jn 20,16-18), hasta el punto que santo Tomás de Aquino llama a María Magdalena *apóstol de los apóstoles*[27].

Junto a estos datos, los Evangelios refieren, por contraste, otros dos de importancia no menor: no hay ninguna mujer entre el número de los Doce y ninguna mujer está presente en la última cena o en el momento solemne del envío apostólico antes de la ascensión (cf. Jn 20,21-23).

V. LA CONFESIÓN DE PEDRO

Los tres evangelios sinópticos presentan como un hito importante en el camino de Jesús la pregunta a los discípulos sobre lo que la gente y ellos piensan de Él (cf. CCE 552-553). En los tres Pedro contesta en nombre de los Doce con una declaración que se aleja de la opinión de la gente. En los tres evangelios, Jesús anuncia inmediatamente su pasión y resurrección, y añade una enseñanza sobre el camino de los discípulos que consiste en seguirle a Él. En los tres, además, se refiere a continuación al episodio de la Transfiguración[28].

[27] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ioan. Exp.* XX, III, 6 (ed. Parmens X, 629).
[28] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. I, 337-356.

Sólo san Mateo, tras la confesión de Pedro, refiere la concesión del poder de las llaves unida a la promesa de edificar sobre él la Iglesia. Relatos de contenido paralelo se encuentran en Lc 22,31s (en última Cena) y en Jn 21,15-19 (tras resurrección). En el evangelio de san Juan también hay una confesión de Pedro en un hito importante del camino de Jesús, tras el discurso del Pan de Vida en Cafarnaún (cf. Jn 6,68).

La confesión de Pedro sólo se puede entender en el contexto en que aparece, es decir, en relación con el anuncio de la pasión y las palabras sobre el seguimiento. Igualmente, importa notar la confirmación de la confesión por parte del Padre mismo y la referencia a la Ley y los Profetas, en la posterior escena de la Transfiguración. Los discípulos reconocen que Jesús no tiene cabida en ninguna de las categorías habituales, que Él es mucho más que «uno de los profetas». Sólo abriéndose a la revelación del Padre, Pedro confiesa la verdad de Jesús. Pedro ocupa el primer lugar en el grupo de los Doce. A causa de la fe confesada, Pedro será la roca inquebrantable de la Iglesia y tendrá la misión de custodiar la fe y confirmar en ella a sus hermanos. Pedro recibe de Jesús una autoridad específica, «las llaves», es decir, la autoridad para gobernar la casa de Dios que es la Iglesia.

VI. LA TRANSFIGURACIÓN

Los tres evangelios sinópticos refieren el primer anuncio de la muerte y resurrección por parte de Jesucristo después de la confesión de Pedro y antes de la Transfiguración. Una vez que ha sido confesada la verdadera dignidad de Jesús como Hijo de Dios y Mesías, Jesucristo comienza a enseñar abiertamente su destino doloroso y el camino de la cruz. El Señor sabe que su misión implica ser entregado a la muerte, pero sabe también que la última palabra no será la cruz ignominiosa, sino la resurrección y la glorificación. El camino hacia la muerte y resurrección es presentado por los sinópticos como «subida hacia Jerusalén»[29], indicando no sólo un punto geográfico de destino sino revelando que el centro de la misión del Hijo es el cumplimiento de la voluntad del Padre. Pues bien, un hito importantísimo en el camino hacia Jerusalén es la Transfiguración[30].

En la Transfiguración (cf. CEE 554-556), Jesús muestra anticipadamente a los discípulos la gloria que le corresponde por ser el Hijo de Dios, gloria que recibirá en su humanidad tras la muerte y resurrección. Los tres evangelistas que refieren este hecho de la vida de Jesús destacan cinco elementos: el lugar donde acontece, los testigos, el hecho sorprendente, la presencia de Moisés y Elías, y la manifestación de la Trinidad.

Jesús sube a lo alto de *la montaña* para orar. El lugar donde el Señor revela su gloria de Hijo es un monte, espacio de la máxima cercanía de Dios. En el monte había pronunciado el discurso en el que se muestra

[29] «Mirad, estamos subiendo a Jerusalén» (Mc 10,33); cf. también Mt 20,18; Lc 18,31.
[30] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. I, 356-370.

como el nuevo Moisés; ahora revelará que el profeta prometido a Moisés es el Hijo.

Jesús toma a tres de sus discípulos y se transfigura delante de ellos. Los *testigos* de la transfiguración serán los mismos de la pasión en el huerto de los olivos. La pasión exige ser contemplada desde la luz de la gloria. El mismo Jesucristo entenderá su entrega sacrificial en la cruz como glorificación del Padre, porque la entrega no es derrota sino victoria del amor más grande (cf. Jn 15,13).

En la montaña, Jesús *se transfigura:* su rostro cambia, los vestidos resplandecen. A los tres apóstoles les deja entrever el esplendor de su gloria. Hay que poner la mirada en el rostro y no temer que el resplandor supere la capacidad de los sentidos. La humanidad visible del Hijo revela la verdad invisible de su divinidad. En el rostro del Hijo podemos contemplar al Padre.

Junto a Jesús, *Moisés y Elías* conversan con Él; hablan de la pasión y de la cruz. Un secreto designio de misericordia se revela en la montaña: la Ley y los Profetas habían anunciado los sufrimientos redentores del Mesías; ahora sabemos que el Mesías es el Hijo amado del Padre. La Cruz abrazada en obediencia no es la aceptación resignada de un fracaso, sino el testimonio supremo del amor al Padre. El sufrimiento horroroso de la Cruz será la expresión más bella del amor extremo.

La hermosura de la gloria sobrecoge a Pedro, quien desea instalar allí su morada, pero la belleza no se deja atrapar en tiendas hechas por manos humanas. Irrumpe entonces una nube luminosa que cubre y asusta, y desde ella resuena la voz del Padre. La visión de la gloria deja paso a la nube de una presencia que envuelve. Y así, nos dice Santo Tomás de Aquino, sobre el monte «apareció toda *la Trinidad:* el Padre en la voz, el Hijo en el hombre, el Espíritu en la nube luminosa»[31].

En la Transfiguración Jesús manifiesta su ser uno con el Padre; la confesión de Pedro declarando a Jesús el Hijo de Dios vivo y el Mesías queda ahora confirmada por la presencia de Moisés y Elías, y, sobre todo, por la voz del Padre. Jesús revela que el camino de la gloria pasa por la cruz.

VII. LAS OBRAS DE JESÚS

Jesús vive y actúa como Hijo del Padre. El centro de su vida y de su persona está en su permanente comunicación con el Padre. En todo cuanto Jesús hace y padece resplandece su condición de Hijo y su relación filial con el Padre. De ahí la importancia de la oración en la vida de Jesús y el modo de dirigirse a Dios llamándole *Abbá*. Los rasgos singulares de las obras llevadas a cabo por Jesús se pueden percibir presentando su actitud ante las instituciones más relevantes del pueblo de Israel y ante determinados grupos de personas, así como atendiendo

[31] *STh* III q.45 a.4 ad 2 (BAC.N 83,346).

a otras actuaciones propias como los milagros, la oración y las comidas en las que participa.

1. Las actitudes de Jesús

La relación filial con el Padre se manifiesta de forma muy clara en la actitud de Jesús ante la primera Alianza. A los ojos de muchos en Israel, Jesús parece actuar contra las instituciones esenciales del pueblo elegido (cf. CCE 577-582). Jesús expulsa demonios, perdona los pecados, cura en sábado, corrige la interpretación farisaica de los preceptos de pureza legal, come y trata con publicanos y pecadores. Por estas obras, sacerdotes y escribas, fariseos y herodianos se enfrentan a Él y le acusan de blasfemo, (cf. Mc 2,7), falso profeta (cf. Jn 7,12) y poseído por el diablo (cf. Mc 3,22). Jesús, sin embargo, vivió sometido a la Ley, la cual no pretende abolir sino llevar a cumplimiento: la Ley no debe leerse más en tablas de piedra, sino en el corazón del Siervo. Jesús expresa veneración máxima hacia el Templo: lo llama «casa de mi Padre»; imparte allí muchas de sus enseñanzas; y anuncia su destrucción, refiriéndose a su cuerpo, para revelar que Él es la morada definitiva de Dios con los hombres. La misma veneración se expresa hacia Jerusalén, la Ciudad Santa: es el destino de la misión de Jesús, llora sobre ella, insiste en reunir de nuevo a sus hijos en torno a Él y lamenta la cerrazón del pueblo elegido. «Jesús realizó obras como el perdón de los pecados que lo revelaron como Dios Salvador. Algunos judíos, que no le reconocían como Dios hecho hombre, veían en Él a "un hombre que se hace Dios" y lo juzgaron un blasfemo» (CCE 594).

Jesús escandalizó sobre todo porque identificó su conducta misericordiosa con la actitud de Dios mismo. En el corazón humano del Hijo se revela el amor único de Dios, que comparte con el Padre y el Espíritu Santo. Ese amor se manifestó en la predilección por los niños, los sencillos y los humildes; en la compasión y cercanía hacia los enfermos y los que sufren; en la atención hacia los marginados; y en la misericordia hacia los pecadores. Jesús manifiesta especial predilección por los que padecen hasta identificarse con ellos (cf. Mt 25).

La condición divina de Jesús se revela también de forma muy clara en su actitud ante Satanás y los demonios. Dios Padre ha enviado a su Hijo para librar a los hombres del dominio de las tinieblas (cf. Gál 4,5). Toda la vida pública de Jesús es presentada por los evangelistas como un combate contra Satanás y los demonios[32]. En la hora de las tinieblas, Jesucristo rechazó el ataque final de Satanás por el poder de la Cruz.

[32] «En los días de su vida mortal, el Señor Jesús, vencedor de la tentación en el desierto (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12s; Lc 4,1-13), expulsó con su propia autoridad a Satanás y a los demás demonios, imponiéndoles su divina voluntad (cf. Mt 12,27-29; Lc 11,19s). Haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo (cf. Hch 10,38), manifestó la obra de la salvación, para librar a los hombres del pecado, de sus consecuencias y del autor primero del pecado, homicida desde el principio y padre de la mentira (cf. Jn 8,44) [cf. CCE 517. 549-550]» (Praenotanda, *Ritual Romano de Exorcismos y Otras súplicas* [22-11-1998], 4).

Con su obediencia hasta la muerte (cf. Flp 2,8), Jesús ha derrotado para siempre al Padre de la mentira. La victoria de Cristo se ha manifestado en la resurrección y en la glorificación cuando Dios lo exaltó de entre los muertos y lo sentó a su derecha y sometió todo bajo sus pies (cf. Ef 1,21s).

2. Los milagros de Jesús

El análisis de las actitudes de Jesús ha permitido señalar los rasgos más característicos de su comportamiento. Se trata ahora de presentar el aspecto más sobresaliente de su actividad: la realización de milagros[33]. El testimonio sobre curaciones y otras obras extraordinarias realizadas por Jesús es tan importante en el Nuevo Testamento como el relativo a su enseñanza. Importa notar que los enemigos de Jesús nunca se presentan negando que hiciese cosas extraordinarias, sino que las atribuyen a un origen diabólico o al demonio (cf. Mc 3,22-30), o, más tardíamente, a la magia.

Es indudable que Jesús realizó milagros[34]. La historicidad de los mismos sólo puede ser negada desde el prejuicio antisobrenatural que niega la posibilidad de que Dios intervenga en la historia[35]. Los milagros de Jesús están estrechamente vinculados a la venida del Reino de Dios en un contexto de cumplimiento que no se encuentra en los milagros proféticos del Antiguo Testamento. Mediante sus acciones, Jesús se presenta claramente como Aquel que tiene poder sobre el mundo reemplazando el dominio tiránico de Satanás con la soberanía amorosa de Dios.

El Señor había anunciado por el profeta Isaías la intervención soberana de Dios que declaraba la llegada del Reino: «El Espíritu del Señor, Dios, está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los pobres, para curar los corazones desgarrados, proclamar la amnistía a los cautivos, y a los prisioneros la libertad; para proclamar un año de gracia del Señor» (Is 61,1s). Curando a los

[33] Cf. X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús* (Cristiandad, Madrid ²1986); R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Sígueme, Salamanca 1990); A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología fundamental,* o.c., 744-787; C. LORIENTE GARCÍA, *El milagro, entre ciencia y teología. Elementos para una relectura contemporánea de la propuesta de santo Tomás de Aquino* (ITSI, Toledo 2013).

[34] «No es posible excluir los milagros del texto y del contexto evangélico. El análisis no sólo del texto, sino también del contexto, habla a favor de su carácter histórico, atestigua que son hechos ocurridos en realidad, y verdaderamente realizados por Cristo» (SAN JUAN PABLO II, AG 11-11-1987, 3).

[35] «Como *hecho,* [los milagros] pertenecen a la historia evangélica, cuyos relatos son creíbles en la misma y aún en mayor medida que los contenidos en otras obras históricas. Está claro que el verdadero obstáculo para aceptarlos como datos ya de historia ya de fe, radica en el prejuicio antisobrenatural al que nos hemos referido antes. Es el prejuicio de quien quisiera limitar el poder de Dios o restringirlo al orden natural de las cosas, casi como una auto-obligación de Dios a ceñirse a sus propias leyes. Pero esta concepción choca contra la más elemental idea filosófica y teológica de Dios. Ser infinito, subsistente y omnipotente, que no tiene límites, si no en el no-ser y, por tanto, en el absurdo» (SAN JUAN PABLO II, AG 2-12-1987, 7).

ciegos, a los lisiados, a los leprosos, devolviendo la vida a los muertos y predicando a los pobres, Jesús proclamaba que la intervención divina ya había comenzado. De esa forma, hacía algo que nadie había hecho antes que Él, desde que el pecado de Adán entregó el mundo presente al dominio de Satanás.

La primerísima predicación apostólica utiliza tres términos para referirse a las acciones de Jesús que acreditan la autenticidad de su ministerio: «milagros, prodigios y signos» (cf. Hch 2,22). Por «milagro» *(dynamis)* se entiende una «obra de poder» o «poder sobrenatural», realidad que supera lo ordinario (natural). Por «prodigio» *(téras)* se designa un «portento» o «presagio», realidad que suscita admiración. Por «signo» *(semeîon)* se comprende una «señal», realidad visible que remite a una invisible.

Los evangelios refieren cuatro tipos de obras extraordinarias realizadas por Cristo: curaciones, exorcismos, resurrecciones y milagros de la naturaleza (caminar sobre las aguas, calmar la tormenta, multiplicación de los panes y de los peces).

> El mismo Jesús se atribuye de forma velada este título [Señor] cuando discute con los fariseos sobre el sentido del Salmo 109, pero también de manera explícita al dirigirse a sus apóstoles. A lo largo de toda su vida pública sus actos de dominio sobre la naturaleza, sobre las enfermedades, sobre los demonios, sobre la muerte y el pecado, demostraban su soberanía divina (CCE 447).

El *Catecismo de la Iglesia Católica* presenta los milagros como «actos de dominio», actos del poder de Dios: más que acontecimientos contra o por encima de la naturaleza, son acciones de soberanía sobre la naturaleza. El mismo Catecismo describe la cuádruple función de los milagros en la vida y el ministerio de Jesús. Ante todo, los milagros dan testimonio de la realidad de Jesús; Él es el Hijo de Dios, enviado del Padre. En segundo lugar, los milagros comunican y revelan el mensaje de salvación; tienen un significado mesiánico (identifican al Mesías) y revelan la liberación del pecado; los milagros forman parte del «evangelio» en cuanto están estrechamente unidos a las enseñanzas de Jesús. En tercer lugar, los milagros son «signos salvíficos» en cuanto son signos de la potencia de Dios, del amor divino y de la llegada del reino; y en cuanto son signos de la misión divina y de la gloria de Cristo, que revelan la economía sacramental y anuncian la transformación futura del mundo. Por último, en cuarto lugar, los milagros realizan la liberación y promoción del hombre y del cosmos, pues ejecutan la derrota de Satanás y anticipan la victoria de Jesús sobre el Príncipe de este mundo.

3. La oración de Jesús

El Hijo de Dios hecho hombre aprendió a orar conforme a su corazón de hombre (cf. CCE 2599-2616). La novedad de su oración reside en que Él ora como Hijo: lleno del Espíritu Santo se dirige al Padre. Jesús ora antes de los momentos decisivos de su misión: antes del bautismo,

de la transfiguración y de la pasión; antes de elegir a los doce y antes de que Pedro le confiese. La oración es expresión de su entrega confiada a la voluntad del Padre. Cuando Jesús se retira a orar, lleva a los hombres en su oración y los presenta al Padre[36].

En los evangelios encontramos tres oraciones especialmente significativas que nos permiten entrar en el misterio de la oración de Jesús: cuando los discípulos regresan de la misión y lleno de la alegría del Espíritu Santo manifiesta su adhesión a la voluntad del Padre (cf. Mt 11,25-27; Lc 10,21-24); cuando devuelve la vida a Lázaro y se adhiere a la voluntad del Padre (cf. Jn 11,41s); y cuando va a consumar su entrega en la cruz y ora al Padre en la última cena (cf. Jn 17)[37]. Jesús vive y muere en oración. La oración de Jesús revela que el centro de su vida y de su persona es la permanente comunicación con el Padre. De la oración de Jesús nace la Iglesia[38].

Con su oración, Jesús nos enseña a orar. La oración requiere conversión del corazón (reconciliación con el hermano y vuelta al Padre); adhesión filial a Dios más allá de lo que se siente o comprende; audacia de hijos, es decir, pedir en el Nombre de Jesús; disposición para hacer la voluntad del Padre. La oración es la manera de estar en vela.

La oración de los discípulos de Jesús es participación en la oración del Señor, por eso Jesús pide al Padre para nosotros el don del Espíritu Santo. El Espíritu es quien gime en nuestro interior y nos permite llamar a Dios «Padre».

Ahora bien, Jesús no sólo ora y enseña a orar, sino que escucha y recibe la oración de sus contemporáneos. En la petición dirigida a Jesús, hay una confesión velada de su condición divina. Tras su resurrección, Jesucristo intercede por nosotros como Sacerdote Eterno ante el Padre.

4. Las comidas de Jesús

Una de las imágenes escatológicas de Israel era la de un gran banquete en el que compartirían la mesa los justos y Dios (cf. Is 25,6-8)[39]. Jesús en sus parábolas utilizó con frecuencia esta imagen (cf. Mt 22,1-14; Lc 14,16-24). Más aún, un dato característico del ministerio de Jesús es el de sus comidas con publicanos y pecadores, práctica que le llevó a ser muy criticado por los fariseos[40]. Este asociarse y comer a la mesa con ellos es una anticipación del banquete escatológico en el que se manifiesta ya la misericordia de Dios. Así, podemos reconocer a las comidas de Jesús un triple significado: i) manifiestan la llegada del Reino de Dios; ii) revelan

[36] Cf. A. VANHOYE, *Jesús, modelo de oración* (Mensajero, Bilbao 2014).

[37] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 95-123.

[38] «En la oración, el acontecimiento cruel de la cruz se hace "palabra", se convierte en fiesta de la expiación entre Dios y el mundo. De eso brota la Iglesia como la comunidad de los que, por la palabra de los apóstoles, creen en Cristo (cf. Jn 17,20)» (Ibíd. II, 123).

[39] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario...,* o.c., 171-173; A. SACCHI, «Comida», en P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología bíblica* (San Pablo, Madrid ²2001) 296-313.

[40] Cf. Mc 2,15-17; Lc 7,36-50; 14,12-14; 15,2.

la condescendencia y misericordia divinas; y iii) tienen además una finalidad salvífica: buscar y salvar lo que estaba perdido.

VIII. LA ENTRADA MESIÁNICA DE JESÚS EN JERUSALÉN

Jesús afirma su voluntad de ir a Jerusalén (cf. Lc 9,51) (cf. CCE 557-558). Con esta decisión, manifiesta su deseo de entregar la vida. La subida a Jerusalén forma parte de los anuncios de la pasión y resurrección, en los cuales se manifiesta la conciencia clara que Jesús posee de su misión mesiánica. Jesús sabe cómo va a morir y da a su muerte un sentido redentor. La decisión de subir a Jerusalén expresa la soberana libertad con la que asume su propia muerte: «Por esto me ama el Padre, porque yo entrego mi vida para poder recuperarla. Tengo poder para entregarla y tengo poder para recuperarla: este mandato he recibido de mi Padre» (Jn 10,18).

Con la subida a Jerusalén, Jesús da cumplimiento a lo que habían anunciado los profetas: «no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,33). Jesús persiste en llamar a Jerusalén a reunirse en torno a Él: «¡Cuántas veces intenté reunir a tus hijos...!» (Mt 23,37). Al llorar sobre Jerusalén, Jesús declara que el mensaje de paz está oculto a sus ojos (cf. Lc 19,41s). La obstinación de la Ciudad santa es la causa de su ruina futura (cf. Lc 19,43-44).

1. Significado de la entrada en Jerusalén

Jesús rehuyó siempre las tentativas populares de hacerle rey (cf. Jn 6,15) (cf. CCE 559-560). Cuando llegó «la hora», decide entrar en la Ciudad Santa[41]. Las instrucciones que Él mismo da y la reacción de la gente que le acompaña revelan una intención mesiánica. Jesús entra subido en un asno: no «conquista» la ciudad santa por la violencia o la astucia, sino por la humildad que da testimonio de la Verdad. Es aclamado por los niños y los pobres de Dios, quienes se sirven de las palabras que los ángeles habían empleado al anunciar su nacimiento a los pastores. Es aclamado como «hijo de David», el que trae la salvación. El grito «¡hosanna!» significa «¡sálvanos!». El que entra en Jerusalén es el Salvador esperado. «La entrada de Jesús en Jerusalén manifiesta la venida del Reino que el Rey-Mesías llevará a cabo mediante la pascua de su muerte y de su resurrección» (CCE 560).

2. La conciencia filial y mesiánica de Jesús

Al presentar de forma sistemática los aspectos relacionados con la humanidad verdadera de Jesucristo, analizaremos con más detenimiento

[41] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. II, 11-35.

los testimonios evangélicos que nos permiten conocer la conciencia que poseía de sí mismo y de su misión. Antes, sin embargo, de entrar en los misterios de la Pascua, es importante advertir que las palabras y las acciones de Jesús previos a su muerte y resurrección revelan con claridad su conciencia filial y mesiánica[42].

La existencia terrena de Jesucristo es manifestación clara de la conciencia que Él posee de tener una relación filial única con el Padre: Jesús llama a Dios *Abbá;* los evangelios dan testimonio de esta conciencia (cf. Mc 14,36; Mt 11,25; Lc 11,2); el evangelista san Juan es quien desarrolla más ampliamente la relación única ontológica y psicológica de Jesús con el Padre (cf. Jn 10,30.38; 14,9.11). Jesús es consciente de ser el Hijo del Padre, de haber recibido del Padre su misión y autoridad. Los contemporáneos captan el alcance de esta conciencia manifestada de Jesucristo y ponen entre los motivos de acusación el llamar a Dios Padre y hacerse igual a Dios (cf. Jn 5,18).

Es un dato unánime en todo el NT la intencionalidad salvífica del actuar de Jesús. Él es consciente de ser el Salvador único y definitivo. Toda su vida terrena es misión salvífica. Toda su existencia terrena atestigua su «conciencia mesiánica». Jesús es consciente de «haber venido», de «haber sido enviado» para anunciar el Reino, para llevar a cumplimiento la Ley, para llamar a los pecadores, para dar su vida en rescate... En el cuarto evangelio Jesús manifiesta el origen divino de su misión por parte del Padre (cf. Jn 8,42); su misión se identifica con su misma vida (cf. Jn 6,57) y constituye su alimento (cf. Jn 4,34).

IX. LA PASCUA, CULMINACIÓN DE LAS ACCIONES Y DE LA ENSEÑANZA DE JESÚS

La vida y la enseñanza de Jesús alcanzan su culmen en la pasión, muerte y resurrección. La pascua se convertirá en el núcleo de la predicación cristiana *(kerigma)*. Los evangelios presentan un esquema común que permite reconocer en los acontecimientos de la pascua una secuencia ordenada de hechos, que van de la última cena al envío del Espíritu Santo en Pentecostés.

1. La última cena: institución de la Nueva Alianza

Los relatos de la pasión comienzan con la última cena[43]. A nivel redaccional, los hechos de la última cena y los de la pasión y muerte constituyen un único relato. La unidad redaccional responde a la unidad interna de lo acontecido: Jesús da a la última cena el mismo sentido que a la pasión.

[42] Cf. CTI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), Proposición 1 y 2, en CTID 382-386.

[43] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 125-171.

No se trata, por tanto, de una cena más. La última cena se inserta en el conjunto de las comidas de Jesús, pero lo supera. Tampoco fue una mera cena de despedida. Las palabras y los gestos de Jesús son nuevos y se explican sólo con relación a los acontecimientos inmediatamente posteriores.

La última cena inaugura la Nueva Alianza. Jesús se reúne para celebrar la pascua judía y cumple con el ritual de la cena pascual, pero introduce una novedad: Él es el Cordero[44] y el Templo[45]. En el curso de la celebración sella la Nueva y definitiva Alianza. Mediante palabras y gestos se vincula con los elementos del pan y del vino anunciando una nueva forma de presencia.

La última cena es un banquete sacrificial. Al tomar el pan y el vino anuncia su próxima ofrenda sacrificial en la cruz, identificando el pan con su cuerpo *entregado* y el vino con su sangre *derramada*. Jesús vincula el gesto y las palabras sobre el pan y sobre el vino con su entrega en la cruz. La nueva Alianza se sella con la sangre del Hijo. Las palabras sacrificiales de Jesús sólo se entienden manteniendo la unión inseparable entre la última cena y la entrega de la cruz.

La última cena es *memorial*. Jesús invita a participar en su «hora»[46]. Cumpliendo su mandato, somos hechos contemporáneos de lo que ha sucedido una vez en la historia. El significado de la celebración memorial en el Antiguo Testamento (confesar la acción de Dios en el momento presente evocando intervenciones pasadas en la historia) adquiere ahora un nuevo significado: cumpliendo el mandato del Señor, no se recuerda simplemente lo que Él hizo en el pasado sino que Él mismo se hace presente en el momento actual haciéndonos partícipes de su entrega redentora.

[44] «Pues el cordero pascual era Cristo, el sacrificado más tarde, como dijo Isaías: "él fue llevado como oveja al matadero" (Is 53,7). Y está escrito que en el día de pascua lo apresasteis e igualmente en el día de pascua lo crucificasteis"» (SAN JUSTINO, *Dial.* 111,3 [BAC.N 116,495]).

[45] «Jesús celebró la pascua sin cordero y sin templo; y sin embargo no lo hizo sin cordero y sin templo. Él mismo era el Cordero esperado, el verdadero, como lo había anunciado Juan el Bautista al inicio del ministerio público de Jesús: "He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29). Y él mismo es el verdadero templo, el templo vivo, en el que habita Dios, y en el que nosotros podemos encontrarnos con Dios y adorarlo. Su sangre, el amor de Aquel que es al mismo tiempo Hijo de Dios y verdadero hombre, uno de nosotros, esa sangre sí puede salvar. Su amor, el amor con el que él se entrega libremente por nosotros, es lo que nos salva. El gesto nostálgico, en cierto sentido sin eficacia, de la inmolación del cordero inocente e inmaculado encontró respuesta en Aquel que se convirtió para nosotros al mismo tiempo en Cordero y Templo» (BENEDICTO XVI, *Homilía en Santa Misa «in coena Domini»* [5-4-2007]).

[46] «Con el mandato "Haced esto en conmemoración mía" (cf. Lc 22,19; 1 Cor 11,25), nos pide corresponder a su don y representarlo sacramentalmente. Por tanto, el Señor expresa con estas palabras, por decirlo así, la esperanza de que su Iglesia, nacida de su sacrificio, acoja este don, desarrollando bajo la guía del Espíritu Santo la forma litúrgica del Sacramento. En efecto, el memorial de su total entrega no consiste en la simple repetición de la última Cena, sino propiamente en la Eucaristía, es decir, en la novedad radical del culto cristiano. Jesús nos ha encomendado así la tarea de participar en su "hora". La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el Logos encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega» (BENEDICTO XVI, Exhort. apost. postsinodal *Sacramentum caritatis* [22-2-2007] 11).

A diferencia de los sinópticos, que presentan la institución de la Eucaristía en el contexto de la última cena, el evangelio de san Juan, a pesar de señalar el deseo de Jesús de cenar con sus discípulos antes de padecer (cf. Jn 13,2.26s) y de introducir dos largos discursos en esta cena (cf. Jn 13,31s), no hace ninguna referencia explícita a la Eucaristía en ese momento. En realidad, san Juan ya había recogido el anuncio de Cristo, tras la multiplicación de los panes y los peces, de un nuevo don de sí como Pan de vida (cf. Jn 6). En el relato de la última cena según san Juan, se complementa el testimonio de los sinópticos con la inclusión de otros elementos de claro sabor eucarístico, como el lavatorio de los pies, el mandamiento nuevo, el discurso con la alegoría de la vid y los sarmientos, y la oración sacerdotal dirigida al Padre.

2. La pasión y muerte de Cristo

La pasión del Señor es escuela de amor. El evangelista san Juan nos ofrece de forma inspirada la perspectiva adecuada para contemplar los hechos y captar su significado: «Antes de la fiesta de Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). En la «pascua» de Jesús (paso de este mundo al Padre) el amor de Cristo llega al extremo[47].

La Pasión del Señor es escuela porque en ella está el Maestro. Jesús enseña con sus palabras y con sus obras, con lo que hace y con lo que padece. En los relatos evangélicos de la pasión, las palabras de Jesús disminuyen a medida que se acerca a la entrega en la cruz. Se refiere primero la traición de Judas y viene luego la institución de la Eucaristía. Con deseo ardiente, el Maestro se entrega a los discípulos. Pan y vino, por su palabra, serán signo de su Presencia viva. Cuerpo que se entrega, Sangre que se derrama anuncian el precio de nuestro rescate. Comida y bebida son el cauce para nuestra participación. La entrega de Cristo consumada en el Calvario comienza en la última cena, convertida así en el aula donde el Maestro imparte lecciones de vida: entre los discípulos, el primero es el servidor; Simón caerá, pero, levantado, dará firmeza a sus hermanos; en adelante, Jesús estará con los suyos de otra manera. Tras la promesa de la cena llega el cumplimiento de la crucifixión. La palabra eficaz del Maestro se verifica en la contradicción: el que enseña cerrará la boca; el que trae la alegría soportará la angustia; el que siembra confianza recibe traición; el Hijo recibe el desprecio del esclavo; el justo Juez es ajusticiado; el Rey veraz y soberano comparece vituperado y encadenado; el atormentado regala consuelo a su paso; el Autor eterno de la vida muere a los ojos del mundo derrotado. En la hora del poder de

[47] Cf. H. HENDRICKX, *Los relatos de la pasión. Estudio sobre los evangelios sinópticos* (Paulinas, Madrid 1986); C. A. FRANCO MARTÍNEZ, *La pasión de Jesús según san Juan* (Encuentro, Madrid 2005); C. A. FRANCO MARTÍNEZ - J. M. GARCÍA PÉREZ, *Pasión de Jesús según san Mateo y descenso a los infiernos* (Encuentro, Madrid 2007); I. DE LA POTTERIE, *La pasión de Jesús según san Juan* (BAC, Madrid 2007).

las tinieblas, la sola voz del Hijo amado anuncia la victoria del amor más grande. Para los que le dan muerte, el Hijo pide al Padre el perdón; para los que desvelan su culpa ante el Inocente, el Hijo promete el Paraíso; para el corazón que carga con el pecado del mundo, el Hijo busca el regazo del único que otorga consuelo: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,45).

Al presentar el proceso de Jesús, los evangelios recogen los motivos invocados por las autoridades judías y romanas al decretar su condena a muerte: i) actuar contra la Ley; ii) pretender la destrucción del Templo; iii) blasfemar contra el Dios único; y iv) rebelarse contra la autoridad imperial. La muerte violenta de Jesús no fue, sin embargo, fruto del azar, por la coincidencia casual de una serie de circunstancias desgraciadas. El apóstol san Pedro, el día de Pentecostés, proclama que Jesús fue «entregado conforme al plan que Dios tenía establecido y previsto» (Hch 2,23). Tal afirmación no debe entenderse torcidamente, como si el Padre, de forma cruel, necesitara la sangre del Hijo para salvar a los hombres. La expresión de san Pedro significa que el plan amoroso de Dios a favor de los hombres triunfa por encima de la maldad de los hombres: «Dios ha permitido los actos nacidos de su ceguera [de las autoridades judías y romanas] para realizar su designio de salvación»[48].

Este designio divino de salvación a través de la muerte del Siervo del Señor ya había sido anunciado en las Escrituras como un misterio de «redención universal», es decir, de rescate que libera al hombre de la esclavitud del pecado[49]. El Mesías anunciado por los profetas tenía que cargar sobre sí con el pecado del mundo para librar a todos los hombres de la tiranía del pecado. En consecuencia, el verdadero motivo de la muerte de Jesús en la cruz es la redención del hombre. Por eso, la imputación de la culpa por la muerte de Cristo no recae sobre el pueblo judío, sino sobre todo pecador de todos los tiempos. Cuando el pecado del hombre alcanzó la expresión máxima de llevar a la muerte al Autor de la vida, el Padre respondió con amor extremo. El pecado del mundo es vencido desde el amor infinito de Dios.

> La cruz no fue el desenlace de un fracaso, sino el modo de expresar la entrega amorosa que llega hasta la donación más inmensa de la propia vida. El Padre quiso amar a los hombres en el abrazo de su Hijo crucificado por amor. La cruz en su forma y significado representa ese amor del Padre y de Cristo a los hombres. En ella reconocemos el icono del amor supremo, en donde aprendemos a amar lo que Dios ama y como Él lo hace: esta es la Buena Noticia que devuelve la esperanza al mundo[50].

San Pablo resume el núcleo del misterio de la redención cuando recuerda lo primero que él transmitió después de haberlo recibido: «que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» (1 Cor 15,3). La fórmula *por nosotros,* nos ofrece una clave fundamental para la com-

[48] CCE 600 (cf. Mt 26,54; Jn 18,36; 19,11; Hch 3,17s).

[49] Cf. A. VANHOYE, *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo* (San Pablo, Madrid 2005).

[50] BENEDICTO XVI, *Discurso en el Vía crucis con los jóvenes* (Madrid, 19-8-2011).

prensión de la muerte de Jesús: murió «a causa de nuestros pecados», «en favor nuestro» y «ocupando el lugar que nos correspondía a nosotros». La fórmula *según las Escrituras* nos invita a comprender que la muerte entra en el plan misericordioso de Dios anunciado en el Antiguo Testamento. Jesús es consciente de este aspecto doloroso y salvífico de su vida, y sufre la muerte en cruz como ejercicio de amor que vence el odio del mundo.

En la escuela de la Pasión del Señor aprende quien acoge las palabras del Hijo Maestro; progresa quien camina detrás del que va primero; aprovecha quien reconoce en las heridas sus propias culpas; crece quien, como niño, se hace pequeño. Lección de amor, corazón requiere. La escucha, atención y disposición del discípulo son actitudes del corazón. En la escuela de la Pasión es buen alumno el que se deja amar y comunica a otros el amor de Dios recibido. En esta escuela el amor está velado: la belleza cubierta de oprobios; la ternura tapada por la crueldad; la verdad negada desde la mentira y la indiferencia; la vida herida por muerte ignominiosa. Para levantar el velo y descubrir el amor que todo lo puede necesario es devolver Amor a quien de forma extrema nos ha amado.

Tras la muerte, Cristo permanece en el sepulcro. La muerte implica separación de alma y cuerpo. Puesto que la humanidad de Cristo permanece unida a su Persona divina, su cuerpo, aún separado del alma, no conoce la corrupción. El alma entonces «desciende a los infiernos»[51], es decir, declara la derrota definitiva de Satanás y de los demonios, y libera a los justos que le precedieron (cf. 1 Pe 3,19-20)[52].

3. La resurrección de Jesús

La resurrección de Jesús es la «verdad culminante de nuestra fe en Cristo» *(Compendio* 126). Se trata de un hecho inaudito y único: la muerte, muerta; no es la reanimación de un cadáver porque no consiste en la vuelta a la vida anterior. Según el testimonio de los evangelios, resurrección, ascensión y exaltación son acontecimientos distintos y distantes, y así deben ser presentados (cf. CCE 638-658).

Los evangelistas comienzan el relato de la resurrección siguiendo sus huellas en la historia: al alborear el primer día de la semana, acontece lo que trasciende el tiempo; la piedra del sepulcro está corrida y un ángel se dirige a las mujeres: «No está aquí. ¡Ha resucitado!» (Mt 28,6). El Resucitado es el que estuvo muerto y sepultado. La noticia de la resurrección del Señor es primero constatación de un hecho que acontece en la historia y supera los límites del espacio y del tiempo. Una aparición extraordinaria

[51] Cf. C. A. Franco Martínez - J. M. García Pérez, *Pasión de Jesús según san Mateo...*, o.c., 177-208.

[52] «En la expresión "Jesús descendió a los infiernos", el símbolo confiesa que Jesús murió realmente, y que, por su muerte a favor nuestro, ha vencido a la muerte y al diablo "Señor de la muerte" (Heb 2,14)» (CCE 636). «Cristo muerto, en su alma unida a su persona divina, descendió a la morada de los muertos. Abrió las puertas del cielo a los justos que le habían precedido» (CCE 637).

pone nombre a lo sucedido: no se debe buscar entre los muertos al que vive para siempre. Para comprender lo sucedido es necesario recordar la promesa del Maestro: al tercer día —había dicho— resucitará el Hijo del hombre. En la mañana de pascua las mujeres reciben una misión superior a la de los apóstoles. Serán ellas las que lleven a estos el anuncio de la resurrección. Las que madrugaron para ofrecer los últimos auxilios al cuerpo sin vida de su Señor se encontraron llevando las primicias de la esperanza para toda la humanidad. El corazón madrugador de aquellas mujeres despertó del sueño de la desesperanza a los que debían ser los cimientos de la Iglesia. Para confirmar el anuncio, Cristo mismo sale al encuentro de las mujeres. A ellas las hace las primeras portadoras de la alegría de la resurrección, les regala la presencia que vence todos los miedos y les confía la misión de comunicar a otros la única noticia que no se desgasta con el tiempo: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? No está aquí. Ha resucitado» (Lc 24,5s).

a) *Los datos evangélicos sobre la resurrección*

Podemos acercarnos al misterio de la resurrección de Jesús analizando los cuatro datos fundamentales que, sobre ella, ofrece el testimonio neotestamentario[53]: i) el sepulcro vacío; ii) las apariciones de Jesús resucitado; iii) las escenas de reconocimiento; y iv) la transformación gloriosa del cuerpo resucitado de Jesús.

Los relatos evangélicos sobre la resurrección comienzan todos narrando que las mujeres encontraron *vacío el sepulcro* de Jesús (cf. Mt 28,6; Mc 16,6; Lc 24,3; Jn 20,2). El mensaje de la resurrección hubiera sido insostenible si realmente no se hubiera mostrado un sepulcro vacío, reconocido como el sepulcro de Jesús. La importancia teológica del sepulcro vacío estriba en que ese dato implica la identidad corpórea entre el crucificado y el resucitado. Esta identidad corpórea se afirma ya en los elementos de la tradición que enumera san Pablo: «murió por nuestros pecados según las Escrituras; fue sepultado y resucitó» (1 Cor 15,3s). También el discurso de Pedro el día de Pentecostés revela la misma identidad entre el que murió y el que resucitó: «a este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos» (Hch 2,32). El dato del sepulcro vacío indica la continuidad entre el cuerpo resucitado y el muerto y sepultado.

Para hablar de las *apariciones del resucitado,* tanto san Pablo (cf. 1 Cor 15,3-8) como el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 10,40) utilizan el aoristo pasivo del verbo ver. La traducción exacta de la palabra no es «se apareció», sino «se hizo ver». El cuerpo resucitado de Jesús ya no está sometido a las coordenadas espacio-temporales. El cuerpo manifiesta ahora el señorío de Cristo sobre la creación. Hacerse manifiesto

[53] Cf. J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético* (BAC, Madrid 1986); J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 281-321; F. Rossi De Gasperis, «*Ha resucitado*». *Para leer los evangelios de la resurrección* (Sal Terrae, Santander 2012).

presupone la realidad del cuerpo que se aparece. Así, no sólo hay que afirmar la identidad del cuerpo que estuvo en la cruz y fue sepultado con el cuerpo que resucitó, sino que se debe mantener que dicho cuerpo «se dio a ver», es decir, hasta tal punto es real que puede ser visto. El lenguaje de las apariciones revela el sentido realista en el que debe entenderse el cuerpo de Jesús resucitado.

Los evangelios coinciden al mostrar cómo los discípulos, ante Jesús resucitado, pasan de un no-conocer inicial al *reconocimiento*. Así, vemos, por ejemplo, en la aparición de Jesús en el Cenáculo, estando los discípulos reunidos (cf. Lc 24,36-43). La reacción primera de los discípulos es de temor; frente a eso, el relato subraya dos aspectos: i) Jesús invita a los apóstoles a que le toquen para que comprueben que no es un fantasma inmaterial; la primera insistencia consiste en el realismo del cuerpo que tienen ante los ojos; ii) la segunda insistencia por parte de Jesús consiste en mostrar que el cuerpo que tienen ante los ojos los discípulos es el mismo que estuvo crucificado; se trata de una neta afirmación de identidad corpórea. También san Juan (cf. Jn 20,19-29) presenta dos escenas de reconocimiento en las que se repiten las mismas insistencias: la realidad del cuerpo que ven y la identidad con el crucificado. Las escenas de reconocimiento ratifican las afirmaciones precedentes: el cuerpo de Jesús resucitado es un cuerpo real que guarda identidad con el cuerpo que murió en la cruz y fue sepultado.

La resurrección de Jesús no puede colocarse en paralelismo con los milagros de resurrección que Él mismo realizó durante su vida pública. La resurrección de Jesús no es como la de Lázaro. Por el contrario, «Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más; la muerte ya no tiene dominio sobre Él» (Rom 6,9). La sustracción del cuerpo resucitado de Jesús a la muerte sólo es posible porque ese cuerpo ha sido objeto de una *profunda transformación* en virtud de la cual pasa a ser «el cuerpo de su gloria» (Flp 3,21). Las mismas apariciones demuestran que el cuerpo de Cristo, siendo el mismo que antes tenía, no es *lo mismo:* el modo de hacerse presente y de actuar indica que su corporeidad, aunque plenamente real, no pertenece ya a este mundo terreno. Consecuencia de esta transformación es el hecho de que los discípulos en un primer contacto con Jesús no lo *conocen,* aunque después lo *reconocen* (cf. Lc 24,16.31; Jn 20,15s). El cuerpo resucitado de Jesús es el mismo que antes tenía, como muestran las llagas gloriosas de las manos, de los pies y del costado; siendo el mismo, sin embargo, no es lo mismo. «El cuerpo de Cristo fue glorificado desde el instante de su resurrección como lo prueban las propiedades nuevas y sobrenaturales, de las que desde entonces su cuerpo disfruta para siempre» (CCE 659). Tras la resurrección, el alma de Cristo se une definitivamente al cuerpo, que recibe la condición gloriosa. Cuatro son las características del cuerpo glorioso: impasibilidad (no está sujeto a la corrupción), sutileza (puede penetrar por otro cuerpo; se hace presente en el cenáculo estando las puertas cerradas), agilidad (se puede trasladar de un lugar a otro instantáneamente sin importar la distancia) y claridad (en él resplandece la luz de la gloria).

Tres adjetivos definen la singularidad del hecho de la resurrección de Jesús: real, histórico y trascendente. La resurrección es un hecho *real* porque acontece verdaderamente como hecho independiente de la experiencia de los discípulos. La resurrección es un hecho *histórico* porque acontece en la historia, en un momento y lugar precisos; por eso, deja huellas en la historia (sepulcro vacío, apariciones). La resurrección es un hecho *trascendente* porque, aconteciendo en la historia, la trasciende ya que Jesús resucitado no está sometido al orden espacio-temporal de este mundo. Los tres adjetivos deben ser mantenidos de forma simultánea, por eso la aceptación de la resurrección sólo es posible desde la fe. Los errores sobre la fe en la resurrección vienen de la negación o explicación deficiente de alguno de esos adjetivos, como de forma sintética recordó el papa Pablo VI:

> No es extraño que este misterio tan fundamental para nuestra fe, tan prodigioso para nuestra inteligencia, haya suscitado siempre, junto al interés apasionado de los exégetas, una «contestación» pluriforme a lo largo de toda la historia. Este fenómeno se manifestaba ya en vida del evangelista san Juan, que juzgó necesario precisar que Tomás, el incrédulo, había sido invitado a tocar con sus manos la huella de los clavos y el costado herido del Verbo de la Vida resucitado (cf. Jn 20,24-29). Y desde entonces, ¿cómo no evocar los intentos de una «gnosis» que renacía continuamente bajo múltiples formas, deseando penetrar este misterio con todos los recursos del espíritu humano, esforzándose por reducirlo a las dimensiones de unas categorías plenamente humanas? Tentación muy comprensible, ciertamente, y sin duda inevitable, pero con una tendencia muy inquietante a vaciar insensiblemente todas las riquezas y la importancia de lo que, ante todo, es un hecho: la resurrección del Salvador. También en nuestros días —y no es precisamente a vosotros a quienes debemos recordarlo— vemos cómo esta tendencia manifiesta sus últimas consecuencias dramáticas, llegándose a negar, incluso entre los fieles que se dicen cristianos, el valor histórico de los testimonios inspirados o, más recientemente, interpretando de forma puramente mítica, espiritual o moral, la resurrección física de Jesús. ¿Cómo no nos ha de doler profundamente el efecto destructor que estas discusiones deletéreas tienen para tantos fieles? Pero proclamamos con toda energía que estos hechos no nos dan miedo porque, hoy como ayer, el testimonio «de los Once y de sus compañeros» es capaz, con la gracia del Espíritu Santo, de suscitar la verdadera fe: «El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34s)[54].

A la hora de mostrar el sentido salvífico de la resurrección se deben destacar, al menos, cinco aspectos: i) la resurrección es la culminación de la encarnación; ii) la resurrección es prueba de la divinidad de Cristo y confirmación de cuanto dijo y enseñó; iii) la resurrección es la derrota del pecado y de la muerte; iv) la resurrección es el principio de nuestra justificación; y v) la resurrección es el comienzo de la nueva creación[55].

[54] PABLO VI, *Discurso a los participantes en un simposio internacional sobre la resurrección de Cristo* (4-4-1970) 2.

[55] Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología fundamental*, o.c., 789-879.

b) *La resurrección en algunos autores contemporáneos*

Los teólogos de las tres últimas décadas se han ocupado insistentemente en el estudio del acontecimiento sobre el que descansa nuestra fe: la resurrección de Jesucristo. Al socaire del debate sobre la obra de Willi Marxsen[56], discípulo de Bultmann, en 1970 el papa Pablo VI quiso que se celebrara un gran simposio internacional titulado *Resurrexit*[57]. El gozoso anuncio de la mañana de pascua sigue repitiéndose ante el hecho real que la fe pascual proclama: el Crucificado ha resucitado. Cuando la teología ha querido dar razón del realismo y de la historicidad de este hecho, no siempre ha sabido distinguir con nitidez la génesis de la fe en la resurrección, del acontecimiento mismo que está en el origen de esa fe. Y, como si de opiniones nuevas se tratara, todavía hay hoy quien repite las tesis de Marxsen afirmando que la resurrección de Cristo no es un acontecimiento real, sino que lo único real es la experiencia subjetiva que los discípulos, después de la Pascua, tuvieron de Jesús de Nazaret. Dar razón del hecho de la resurrección que la fe pascual proclama exige, pues, abordar también necesariamente la cuestión sobre la génesis de la fe en la resurrección. Teólogos y exegetas, católicos y protestantes, se han empeñado en esta tarea dejando para los estudiosos una dilatada colección de títulos[58].

En el ámbito protestante, además de las posturas más radicales de Bultmann y Marxsen, otros autores han formulado propuestas que han sido recibidas por buena parte de la comunidad teológica. Así, *Karl Barth* (†1968) plantea la resurrección desde una perspectiva dialéctica[59]. La resurrección se concibe como una nueva acción de Dios, como el «veredicto del Padre», que revela la verdad total del significado salvífico de la cruz. Moltmann sintetiza la perspectiva de Barth con las siguientes palabras: «la resurrección es una acción de Dios *con el mundo, no en el mundo,* y pertenece a la categoría vertical de la historia de Dios, no a la

[56] Mientras Bultmann considera la resurrección de Jesús el punto mayor de ruptura entre el Jesús de la historia y el Señor resucitado que vive en el *kerigma,* su discípulo Marxsen entiende que la resurrección de Jesús es el punto de continuidad entre el Jesús terrestre y el que continúa aún viviendo. La enseñanza de Marxsen sobre la resurrección se encuentra en dos obras principales, la conferencia titulada «Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem», publicada en 1964 (trad. esp.: *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* [Sígueme, Salamanca 1979]), y el libro *Die Auferstehung Jesu von Nazareth,* publicado en 1968 (trad. esp.: *La resurrección de Jesús de Nazaret* [Herder, Barcelona 1974]); cf. J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza,* o.c., 30-41.

[57] Cf. E. Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus* (LEV, Roma 1974).

[58] Una valoración reciente de esta literatura se encuentra en J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza,* o.c., 3-80, y, sobre todo, en G. Brambilla, *El crucificado resucitado* (Sígueme, Salamanca 2003). Sigo a este segundo autor en la presentación de los principales autores. Para la actualización de la bibliografía sobre el tema y una síntesis equilibrada de las diferentes opiniones teológicas, cf. C. Izquierdo Urbina, *Teología fundamental* (Eunsa, Pamplona ³2009) 481-502; y A. González Montes, *Teología fundamental,* o.c., 789-879.

[59] Cf. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15* (Theologischer Verlag, Zürich 1924); Íd., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung. Jesus Christus der Herr als Knecht,* IV/1 (ibíd. 1953). Cf. G. Brambilla, *El Crucificado resucitado,* o.c., 195-215.

categoría horizontal de la historia del mundo»[60]. Para *Jürgen Moltmann*, por su parte, la resurrección de Jesús es la consumación de la historia y el futuro de la naturaleza. Muerte y resurrección son como las dos caras de un único acontecimiento. Pero la conjunción «y» ha de entenderse correctamente porque coordina dos elementos que no tienen el mismo carácter. El primero es un hecho histórico que ejecutan los hombres; el segundo es un hecho escatológico fruto de la acción de Dios[61]. Entre los luteranos, también *Wolfhart Pannenberg* (†2014) ha propuesto una explicación de la resurrección de Jesús en perspectiva histórico-escatológica[62]. Para Pannenberg, la resurrección es el fundamento de la pretensión que Jesús propone. La fe en Él reconoce que ella es el «lugar» personal de la revelación plena y definitiva de Dios. Por consiguiente, la resurrección es el final anticipado (la prolepsis) de la totalidad de la historia, la única en que se consuma la revelación divina, y justamente por eso no es sólo el último eslabón de la trayectoria de Jesús, sino el acto donde se consuman y llenan de significado todos los hechos históricos. Precisamente en razón de su carácter histórico-escatológico, la resurrección de Jesús actúa en dos direcciones: como anticipación real de la revelación divina «definitiva», y como fundamento realizado de la pretensión «anticipada» por Jesús en su trayectoria prepascual.

Entre los autores más influyentes en las últimas décadas, se encuentra el teólogo holandés *Edward Schillebeeckx* (†2009), quien entiende las apariciones como *proceso de conversión*[63]. El autor parte del dato del abandono de Jesús por los discípulos, atestiguado por la tradición, y llega a la reunificación de los discípulos después de la experiencia pascual, advirtiendo que entre un momento y otro se encuentran las apariciones que tienen el carácter de «visiones de conversión». El proceso de conversión es lo que permite a los discípulos llegar a la fe en el Resucitado; este proceso —según Schillebeeckx— es el único dato que históricamente se puede presentar como plausible. La experiencia de conversión consiste en la toma de conciencia de una nueva y definitiva presencia de Cristo resucitado en su comunidad reunificada. Tal planteamiento suscita una cuestión ineludible: ¿el acontecimiento de las apariciones es sólo la expresión interpretativa del proceso de conversión articulado mediante diversos modelos de tradición (visiones, apariciones, iluminación, etc.), o más bien son las propias apariciones la causa de ese proceso? Las deficiencias de la enseñanza de Schillebeeckx fueron señaladas por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1980, en una carta dirigida al autor y en un anexo posterior en el que se recogieron los resultados

[60] J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca 1993) 315.

[61] Cf. ibíd., 291-460.

[62] Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Sígueme, Salamanca 1974); ÍD., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (ibíd. 1976); ÍD., *Teología sistemática*, II (Univ. Pont. Comillas, Madrid 1996); R. BLÁZQUEZ, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg* (Eset, Vitoria 1976); G. BRAMBILLA, *El Crucificado resucitado*, o.c., 241-254.

[63] Las enseñanzas de este autor sobre este punto se encuentran principalmente en las obras: E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. la historia de un viviente* (Trotta, Madrid 2002) y *Gracia y liberación* (Cristiandad, Madrid 1983); el resumen de estas enseñanzas, en G. BRAMBILLA, *El crucificado resucitado*, o.c., 37-54.

de los coloquios mantenidos con él. Sobre las aclaraciones del teólogo holandés a propósito de la resurrección, afirma la Congregación:

> Si bien lo que el autor afirma en el coloquio sobre las apariciones no es totalmente satisfactorio, a veces se encuentran en la *Carta* precisiones y también rectificaciones de cierta importancia. Al interpretar el origen de las afirmaciones sobre las apariciones, el padre Schillebeeckx emplea el concepto de *metanoia* (conversión). Este modo de expresarse tiene el peligro de no considerar suficientemente la diferencia cualitativa entre las apariciones con que Jesús quiso beneficiar a sus discípulos y una «experiencia de conversión» como tal. En este contexto es importante la siguiente afirmación: «Acaso mi uso del término "conversión" en un sentido tanto moral como, sobre todo, cristológico, se presta al equívoco. De todas formas, para mí en esta terminología de "conversión" la cristofanía es esencial, al igual que lo es en la terminología de aparición: *oophté*. Es Cristo vivo, el Resucitado, quien les abre los ojos» [...] Las afirmaciones hechas en el coloquio a propósito de la relación existente entre resurrección y apariciones no son totalmente satisfactorias *(Coloquio,* 16-18). Y esto mismo hay que decir sobre algunas hipótesis empleadas para explicar el origen histórico de la fe pascual *(Coloquio,* 16), pero también —y esto concierne especialmente al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe— sobre algunas afirmaciones centrales relativas a este tema, como por ejemplo: «pero las apariciones en cuanto tales no son el fundamento formal de nuestra fe en la resurrección» *(Coloquio,* 16). Esta afirmación no responde a la dificultad planteada en el coloquio; y, por lo tanto, la ambigüedad subsiste (cf. no obstante, la cita de la *Carta* hecha más arriba)[64].

Más recientemente, la misma Congregación para la Doctrina de la Fe ha tenido que salir al paso de los errores contenidos en la obra del autor *Roger Haight,* SJ, *Jesús, símbolo de Dios*[65], cuyas propuestas sobre la resurrección prolongan las deficiencias de Schillebeeckx. El apartado dedicado a la resurrección, aun siendo un poco extenso, resulta muy esclarecedor no sólo para conocer la opinión de ese autor, sino la de otros autores contemporáneos que comparten los mismos presupuestos metodológicos.

> La presentación que el autor hace de la resurrección de Jesús depende de su concepción del lenguaje bíblico y teológico como «simbólico de una experiencia históricamente mediada» y del principio según el cual «ordinariamente no se debería suponer que haya sucedido en el pasado algo que hoy se presume o se ha probado que es imposible». Entendida así, la resurrección se presenta como la afirmación de que «Jesús está ontológicamente vivo como un individuo en la esfera de Dios [...], la declaración de Dios de que la vida de Jesús es una verdadera revelación de Dios y una auténtica existencia humana»; es «una realidad trascendente que sólo se puede reconocer en su valor con una actitud de fe y esperanza». Los discípulos, después de la muerte de Jesús, recordaron y reflexionaron sobre su vida y su mensaje, particularmente sobre la revelación de Dios como bueno, misericordioso, preocupado por el ser humano y su

[64] CDF, *Carta al P. E. Schillebeeckx* (20-11-1980), Nota Anexa I, C, 5; II, 3 (BAC.N 673,229s).

[65] Cf. R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios* (Trotta, Madrid 2007).

salvación. Ese recuerdo —de que «lo que Dios inició en el amor, a causa de la ilimitación de ese amor, sigue existiendo en aquel amor, y por eso sobrevive al poder y al carácter definitivo de la muerte»— juntamente con una intervención de Dios como Espíritu, progresivamente hizo surgir esta nueva fe en la resurrección, es decir, en que Jesús estaba vivo y exaltado por el poder salvífico de Dios. Además, según la interpretación del autor, «la historicidad del sepulcro vacío y los relatos de las apariciones no son esenciales para la fe y la esperanza en la resurrección». Más bien, esos relatos serían «modos de expresar y de enseñar el contenido de una fe que ya se había formado». La interpretación del autor lleva a una posición incompatible con la doctrina de la Iglesia. Está elaborada sobre presupuestos equivocados y no sobre los testimonios del Nuevo Testamento, según el cual las apariciones del Resucitado y el sepulcro vacío son el fundamento de la fe de los discípulos en la resurrección de Cristo y no viceversa[66].

Entre los exegetas que participaron de manera más activa en el debate teológico sobre la resurrección se encuentra el teólogo católico alemán *Rudolf Pesch* (†2011)[67], para quien la fe en la resurrección se funda en la palabra del Jesús terreno. Para Pesch, la génesis de la fe en la resurrección de Jesús se produce mediante la fe que Él mismo ha fundado con su obra, su destino, su muerte y su persona; de modo que el discurso sobre la resurrección de Jesús no es más que la expresión de la confesión de fe sobre el significado escatológico de Jesús. En este planteamiento, los relatos de las apariciones, como el dato de la tumba vacía, carecen de relevancia. «El problema clave que Pesch deja en el aire no es tanto la "función causal" de las visiones pascuales como su relevancia respecto a la constitución del contenido de la fe pascual»[68].

Entre los autores que han analizado la repercusión psíquica de los encuentros con el Resucitado, se encuentran *Gerhard Lohfink* y *Karl Rahner* (†1984), que tienen en común considerar las apariciones de Jesús

[66] CDF, *Notificación sobre la obra «Jesus symbol of God» del P. Roger Haight, s.j.* (13-12-2004), VII (BAC.N 673,765s). La Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, de la Conferencia Episcopal Española, ha recordado este documento de la CDF al señalar los errores sobre la resurrección contenidos en la obra de J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica* (2007). «Al presentar la resurrección de Jesús, el Autor, aunque afirma que es un hecho histórico y real, interpreta esta historicidad en un sentido que no es conforme con la enseñanza de la Iglesia, pues la entiende como algo que acontece en el corazón de los discípulos. Tampoco es conforme con la fe de la Iglesia su modo de entender la resurrección del cuerpo de Jesús y su explicación de la continuidad entre el cuerpo crucificado y muerto, y el resucitado (cf. p. 433). Aunque afirma que la resurrección es algo que le pasa a Jesús, se niega la referencia a su cuerpo real y se explica como la convicción de los discípulos de que "Dios le ha llenado de vida", sin que se explique qué quiere decir con eso» (CEDF, *Nota de clarificación sobre el libro de J. A. Pagola, «Jesús. Aproximación histórica» (PPC, Madrid 2007)*» (18-6-2008), 18. También A. Torres Queiruga, aunque afirma que la resurrección es real y trascendente, niega su carácter histórico, cf. CEDF, *Notificación sobre algunas obras del Prof. A. Torres Queiruga* (29-2-2012), 17-21.

[67] Sus obras más importantes sobre el tema son: R. Pesch, «La genèse de la foi en la résurrection de Jésus. Une nouvelle tentative», en M. Benzerath - A. Schmid - J. Guillet (eds.), *La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell* (Cerf, París 1982) 51-74; y «La tombeau vide»: *Revue Catholique Internationale Communio* 7 (1982) 37-49. El resumen de las enseñanzas ahí contenidas, en G. Brambilla, *El Crucificado resucitado*, o.c., 55-82.

[68] G. Brambilla, ibid., 75.

como «visiones pascuales». Es mérito de Lohfink haber contribuido a explicar la estructura psíquica de la experiencia pascual[69]. Las apariciones se describen como «fenómenos de visión». Una visión auténtica es al mismo tiempo acción del hombre (pone en juego su historia, su experiencia, su imaginación) y acción de Dios (Dios habla al hombre según la estructura de lo humano), de ahí que la visión, al igual que puede ser obra del hombre, puede ser también obra de Dios que utiliza la imaginación productiva del hombre para revelarse en su historia. Por eso, concluye Lohfink:

> [...] las experiencias pascuales de los discípulos son apariciones verdaderas y reales del Resucitado, en el que Dios ha revelado a su Hijo. Desde el punto de vista psicológico, son a la vez visiones en las que la fuerza productiva de la imaginación de los discípulos ha formado la figura del Resucitado por encima del inconsciente[70].

El mérito de Lohfink es haber replanteado el valor de las apariciones y el haberlas considerado un elemento fenoménico, históricamente accesible[71]. Rahner también se ha ocupado de la estructura psicológica de las apariciones-visiones. En las apariciones pascuales la acción producida por Dios (respectivamente por el Resucitado) no es sólo la causa, sino también el contenido de la aparición-visión. Por eso, para el teólogo germano, el uso del concepto de visión lo más que puede ser es una aproximación, pero no explica la autoevidencia originaria del «ver» pascual[72]. Jesús es experimentado en la resurrección como válido y como aceptado permanentemente por Dios, y por eso es confirmado como el Salvador Absoluto y como el último profeta. Jesús resucita en toda su realidad como consumación de su existir histórico y como consecuencia debida de su pasión y muerte, en cuanto que esta última, por necesidad interna esencial, produce esta consumación concreta. La perspectiva trascendental, en este punto como en otros, hace muy difícil una explicación satisfactoria que preserve la gratuidad y la libertad de la actuación de Dios, además de relativizar los datos que atestiguan la resurrección como un hecho real, histórico y trascendente[73].

También en ámbito católico, *Hans Urs von Balthasar* (†1988) ofrece un planteamiento original al aproximarse a la resurrección desde una perspectiva trinitaria. El teólogo suizo entiende la revelación mediante la noción de «figura» *(Gestalt),* puesto que la revelación tiene por sí misma una verdad y una evidencia íntima. Cristo es presentado como

[69] Cf. G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmel-fahrts und Erhöhungstexten bei Lukas* (Studien zum Alten und Neuen Testament 26; Múnich 1971); Id., «El desarrollo de los acontecimientos pascuales y los comienzos de la comunidad primitiva»: *Selecciones de Teología* 21 (1982) 17-25.

[70] G. LOHFINK, «El desarrollo de los acontecimientos...», a.c., 20.

[71] Cf. G. BRAMBILLA, *El Crucificado...,* o.c., 89.

[72] Cf. K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen* (Herder, Friburgo ²1958); G. BRAMBILLA, ibíd., 90-98. 217-239.

[73] Cf. J. A. SAYÉS, *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Cristiandad, Madrid 2005) 116-129; L. M. RODRIGO EWART, *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de Karl Rahner* (ITSI, Toledo 2010) 304-308.

el «centro de la figura» donde la «forma de la revelación» alcanza su culmen como «gloria del amor que arrebata», siendo la cruz-resurrección la cumbre de la gloria[74].

4. La ascensión de Jesús a los Cielos

La ascensión es un hecho distinto y distante (en el tiempo) de la resurrección (cf. CCE 659-667)[75]. Cuarenta días después de mostrarse a los discípulos bajo los rasgos de una humanidad ordinaria, que velaba su gloria de Resucitado, Jesús sube a los cielos y se sienta a la derecha del Padre. La humanidad asumida por el Verbo entra así definitivamente en el dominio celestial de Dios[76]. La ascensión es «subida» porque conlleva elevación: la humanidad corruptible participa para siempre de la gloria incorruptible de Dios. La ascensión es para «sentarse a la derecha», es decir, para que el Hijo reciba en su humanidad la gloria y el honor que posee desde siempre por ser Dios. «Elevado y sentado» Jesucristo, Dios y hombre verdadero, reina para siempre como Señor del cosmos y de la historia. La expresión «subió a los cielos» significa que Cristo resucitado reina desde entonces con su humanidad en la gloria eterna de Hijo de Dios e intercede ante el Padre en favor nuestro.

La ascensión de Jesucristo fortalece nuestra esperanza. Donde nos ha precedido Él, que es nuestra cabeza, esperamos llegar también nosotros como miembros de su cuerpo. Podemos esperar porque sabemos que al final de nuestra vida terrena hay quien nos espera. Antes de subir al cielo, Jesús recuerda lo que estaba escrito. El Señor cumple sus promesas. Su fidelidad sostiene nuestra esperanza: el que ha comenzado en nosotros la obra buena, también la llevará a término (cf. Flp 1,6). Anterior a la ascensión es la misión: los discípulos predicarán la conversión y el perdón de los pecados a todos los pueblos en nombre del Señor. Jesús convierte a los suyos en portadores de esperanza. Para los discípulos de Jesucristo, esperar significa actuar en su nombre.

La ascensión de Jesucristo llena a los discípulos de gran alegría. Extraña paradoja: el Maestro se aleja para permanecer de una forma nueva. No se llora la ausencia de quien se queda. Se celebra el gozo de la nueva presencia. La promesa del Paráclito es cierta. No hay abandono sino precedencia. Donde está la cabeza estarán los miembros. Jesús se separa mientras bendice a los suyos y los discípulos se postran ante Él. La alegría necesita adoración y reconocimiento. Después de resucitar, Jesús se ha dejado ver y oír para confirmar en la fe a los apóstoles y discípulos que tendrían que ser sus testigos en medio del mundo.

[74] Entre la abundante producción literaria de Balthasar, para este punto se puede consultar H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días* (Encuentro, Madrid 2000); ID., *Teodramática*, V (Encuentro, Madrid 1997). Cf. G. BRAMBILLA, *El Crucificado...*, o.c., 271-284.

[75] Cf. J. M. IRABURU, *Infidelidades en la Iglesia* (Fundación Gratis Date, Pamplona 2005) 27-28.

[76] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. II, 323-339.

5. El reinado glorioso de Cristo y la efusión del Espíritu Santo

Cristo permanece misteriosamente en la tierra, como Señor del cosmos y la historia. El acontecimiento de la ascensión, a la vez histórico y trascendente, supone el paso a una situación nueva. Jesucristo, habiendo entrado una vez por todas en el santuario del cielo, intercede sin cesar por nosotros como el mediador que nos asegura permanentemente la efusión del Espíritu Santo. Así, por el sacerdocio eterno de Cristo, el mundo entero se desborda de alegría y también los coros celestiales, que no esconden su asombro.

Jesús resucitado cumple la promesa hecha a los discípulos antes de su muerte: pide al Padre que envíe otro Defensor, el Espíritu Santo. En la tarde del día de la resurrección, Jesucristo derrama el don del Espíritu sobre los apóstoles, anticipando la efusión del día de Pentecostés. La efusión espiritual e invisible se realiza con un gesto material y sensible: Jesús sopla sobre los discípulos. Si con un soplo el hombre moldeado del barro recibió la vida de Dios, con un nuevo soplo el hombre recibe ahora al Señor y Dador de vida.

El Espíritu Santo, que el Hijo pide al Padre para sus discípulos, garantiza el encuentro vivo con el Señor mientras caminamos en este mundo hasta que Él vuelva. La promesa de no dejarnos solos Jesús la cumple primeramente con el don del Espíritu Santo. La imitación, seguimiento y configuración a Cristo, que caracterizan la vida cristiana, son siempre ejercicio de docilidad a la acción del Espíritu Santo.

El apóstol san Pablo recuerda que la paz es fruto del Espíritu Santo. El saludo propio del cristiano es el beso de la paz. El Espíritu pone paz en el corazón y convierte en constructor de paz a quien le es dócil. La paz del Espíritu es tranquilidad del orden, sosiego en el progreso, concordia en las relaciones, serenidad en el ánimo. Quien protege la paz, camina en el Espíritu.

También la alegría es fruto del Espíritu. Jesucristo quiere para los suyos alegría completa. El don del Espíritu Santo nos trae la alegría plena, esa que se alcanza como regalo del Señor quien derrama su gozo en nosotros para que el nuestro llegue a plenitud. La alegría del Espíritu hace fuertes en medio de la debilidad y el sufrimiento, transmite esperanza a quien desespera, otorga luz a quien vive en tinieblas, aleja miedos, rebosa ante la belleza.

Antes de derramar el soplo del Espíritu, Jesucristo anuncia el envío de los discípulos. La misión recibida del Padre se extiende a los discípulos del Hijo por la acción del Espíritu. Los discípulos son enviados, como el Padre envió al Hijo, para llevar al mundo entero la Buena Nueva de la salvación. El Espíritu Santo convierte al discípulo en apóstol, haciendo de él un testigo del Señor. Cristo reina ya mediante la Iglesia.

El domingo de Pascua, Jesús resucitado constituye a los apóstoles en portadores de su perdón. El Espíritu Santo los capacita para llevar a cabo una tarea exclusiva de Dios. La docilidad al Espíritu Santo lleva a buscar el perdón y la reconciliación ahí donde el Señor ha querido depositarlos, en los ministros que actúan en su nombre. El amor de Dios

derramado con el Espíritu Santo es mayor que los errores y pecados del ser humano. El corazón perdonado atestigua las maravillas que el Espíritu Santo obra en él.

6. La promesa de la parusía

Jesús promete la venida en gloria y majestad *(parusía)* (cf. CCE 668-682). El evangelista san Marcos recoge la expresión más completa del llamado «discurso escatológico» (cf. Mc 13,1-37), una enseñanza sobre el fin del mundo en la que Jesús anuncia su venida[77]. El objetivo de todo el discurso es exhortar a la vigilancia, tal como leemos en las palabras con las que concluye: «lo que os digo a vosotros, lo digo a todos: ¡velad!» (Mc 13,37). Los momentos por los que han de pasar los discípulos serán difíciles; urge hacerles una llamada a la fidelidad, al coraje y a la vigilancia.

Las palabras de Jesús, tal como las presenta el evangelista, responden al interrogante planteado por los discípulos: «Dinos, ¿cuándo sucederán estas cosas?, ¿y cuál será el signo de que todo esto está para cumplirse» (Mc 13,4). Los discípulos, tras haber escuchado el anuncio profético del Maestro sobre la destrucción del templo —centro para ellos del judaísmo y de todo el universo—, le plantean dos interrogantes concretos: uno sobre el *cuándo* y otro sobre el *signo* anunciador de ese acontecimiento, al que ellos asocian espontáneamente el fin del mundo. Respondiendo acerca de la señal premonitoria, se anuncian y se describen toda una serie de calamidades, encuadrándolas entre exhortaciones constantes a adoptar la actitud adecuada. Las exhortaciones que encuadran las calamidades señalan el camino que en todo momento debe seguir la comunidad cristiana: ante la aparición frecuente de impostores religiosos, extrema vigilancia y lucidez para no dejarse seducir; ante el aluvión de persecuciones, firmeza y perseverancia sabiendo que tiene como abogado defensor al Espíritu. Sólo así podrá cumplir su misión de predicar a todos los pueblos el evangelio. En el centro del discurso está el anuncio del triunfo definitivo del Hijo del hombre, que implica a su vez el triunfo de todos los que han permanecido fieles en el período de la gran tribulación (cf. Dan 7,13s). A la pregunta inicial de los discípulos acerca del *cuándo* responde la parte conclusiva del discurso, aunque no en la forma que ellos hubieran deseado. La respuesta comienza y termina, en claro paralelismo, recurriendo a dos comparaciones: la de la higuera (cf. Mc 13,28s) y la del hombre que se ausenta (cf. Mc 13,33-36). Entre este lenguaje parabólico se encuentran tres sentencias solemnes que constituyen el núcleo de la respuesta. La sentencia central es la que nos ofrece el mensaje más relevante: la certeza del hecho, basada en la palabra infalible de Jesús. Que Jesús vendrá en gloria y majestad es un hecho sobre el que no cabe hacer previsiones y cálculos, pero que

[77] Cf. ibíd. II, 37-68.

en cierto modo está siempre cercano y exige una actitud de vigilancia constante y responsable.

Resumiendo el contenido escatológico del discurso, podemos señalar tres elementos claros: i) el hecho de la parusía: la venida de Jesús es un hecho incontestable; dicha venida coincide con el fin de la historia; la actitud interior ante ese hecho es la vigilancia; ii) la ignorancia sobre el momento de la parusía: los signos que anuncian la cercanía del momento final, más que anunciar ese día, indican aquellas circunstancias que pondrán en peligro la actitud de vigilancia; la perseverancia es la llave de la salvación; conocer el cuándo no es necesario para la salvación eterna; iii) el protagonismo de Cristo: el fin y desenlace de la historia tendrá como protagonista a Cristo; la venida del Hijo del hombre será triunfal; el triunfo se extenderá a todos los que han permanecido fieles (los elegidos). La venida de Jesucristo marcará el cuándo de la parusía y no al revés, es decir, viniendo Cristo en gloria y majestad el mundo llegará a su fin. La parusía es, por tanto, el fin de la historia en cuanto marcará su término y desvelará su finalidad.

CAPÍTULO IV

LA FE EN JESÚS SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFÍA

CABA, J., *Teología joanea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre* (BAC, Madrid 2007); CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1998); GARCÍA-MORENO, A., *Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos. Estudios de cristología joánica* (Eunsa, Pamplona ²2007) 53-82. 319-368; GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana* (Sígueme, Salamanca 1997) 34-95; KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1980) 15-45; MORENO MARTÍNEZ, J. L. (ed.), *Laudes con el Papa Juan Pablo II* (BAC, Madrid 2003); ÍD., *Vísperas con el Papa. Las catequesis de Juan Pablo II y Benedicto XVI sobre los salmos y cánticos de Vísperas* (ibíd. 2006); SESBOÜÈ, B. (dir.), *Historia de los dogmas*, I (Secretariado Trinitario, Salamanca 1995) 57-77.

Jesús, antes de la pascua, pide a los discípulos que crean en él: «la obra de Dios es esta: que creáis en el que él ha enviado» (Jn 6,29). Esa petición es recogida por el apóstol san Juan, quien la entiende como mandamiento recibido del mismo Cristo: «Y este es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y que nos amemos unos a otros, tal como nos lo mandó» (1 Jn 3,23). Creer en Jesús implica acoger el Evangelio y las palabras que Él predica (cf. Mc 1,15; Jn 3,12), y atender a las obras que Él hace (cf. Jn 10,38), especialmente a los milagros (cf. Mt 9,28s; Mc 9,23s), pues tienen la fuerza de los signos y llevan a creer en Él (cf. Jn 4,48; 9,35-38). Quien cree en Jesús tiene ya la vida eterna (cf. Jn 11,26). Antes de la Pasión, Jesús pide creer en Él como se cree en el Padre (cf. Jn 14,1), pide creer que Él está en el Padre, por las palabras y las obras (cf. Jn 14,11), y anuncia que quien crea en Él hará las obras que Él hace (cf. Jn 14,12).

Jesús resucitado confirma la fe de los apóstoles y discípulos. Durante los cuarenta días en los que Él come y bebe familiarmente con sus discípulos (cf. Hch 10,41), su gloria aún está velada bajo los rasgos de una humanidad ordinaria (cf. Mc 16,12; Lc 24,15). Dejándose ver y oír, Jesús mismo confirma en la fe a los discípulos (cf. Jn 20,26-29) y los prepara para que, después de la efusión del Espíritu Santo, sean sus testigos en medio del mundo. Sentado a la diestra del Padre, Jesucristo sigue presente con los suyos (cf. Mt 28,28). El Espíritu Santo sostiene ahora a la Iglesia en su peregrinar hasta que Él vuelva.

Los discípulos, movidos por el Espíritu Santo, viven la relación con Jesús cumpliendo las cuatro acciones características del creyente: creer, celebrar, vivir y orar. La fe en Jesús se manifiesta, en primer lugar, mediante la enseñanza y la confesión. La predicación sobre Jesús de la comunidad apostólica expresa la fe en Él revelando, cada vez más, el significado de cuanto Jesús les había transmitido. «Nadie puede decir: "¡Jesús es Señor!", sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). La fe en Jesús se manifiesta, en segundo lugar, mediante la celebración de su Misterio. Los apóstoles, cumpliendo el mandato de Cristo, congregaban a los fieles que «perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). Mediante la celebración de la fe, los discípulos de Cristo son hechos partícipes de los frutos de su pasión, muerte y resurrección. Los apóstoles celebran el banquete memorial de su Señor, bautizan en su Nombre (cf. Hch 8,16), imponen las manos, expulsan demonios y cumplen otras acciones que introducen a los fieles en la comunión de vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La celebración de la fe se prolonga en la oración personal y comunitaria realizada en la escuela de Jesús, es decir, según las consignas de Cristo, con sus palabras y en los momentos que Él pide (cf. Mt 6,5-15). La fe en Jesús se manifiesta, en tercer lugar, viviendo con su mismo amor, comunicado con el don del Espíritu Santo. El discípulo de Cristo vive urgido por su caridad (cf. 1 Cor 5,14), consciente de que nada ni nadie le podrá apartar de su amor (cf. Rom 8,35-39).

Al recoger el testimonio del Nuevo Testamento sobre la fe en Jesús, tendremos, pues, que ocuparnos de la predicación, celebración y vivencia del Misterio de Cristo, tal como aparece en las confesiones de fe, celebraciones y expresiones del compromiso que nace de la caridad.

I. LA PREDICACIÓN DEL MISTERIO DE JESUCRISTO

El centro de la predicación cristiana es la Persona de Jesucristo. La verdad de su identidad y de su misión se proclama con títulos (nombres), fórmulas abreviadas de fe (credos incipientes) y discursos destinados a mover a la conversión.

1. Los títulos cristológicos

Los títulos empleados en la época apostólica para hablar de Jesús tienen su origen en el mismo Jesús: se encuentran en sus palabras y en su actuación. Porque tienen su origen en Él, la predicación apostólica se sirvió de ellos. Nos fijaremos en los títulos preferidos en la predicación, celebración y compromiso. No se trata de títulos «inventados» por los predicadores cristianos o tomados del ambiente (judío o pagano) en el que se desarrolla la misión evangelizadora. La enseñanza de los apóstoles no ha hecho más que profundizar en el significado del Misterio de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, tal como el mismo Cristo había

anunciado (cf. Jn 16,12s). Los títulos ahora indicados son expresión de la fe en Jesús y se deben entender en estrecha relación con los nombres ya estudiados.

El título *Señor* se lo atribuye Jesús a sí mismo mediante palabras y obras (cf. CCE 446-451). En el Antiguo Testamento se reserva para designar al Dios soberano. Aplicado a Jesús, sirve para expresar la igual dignidad de Jesús con relación al Padre en lo que se refiere a la divinidad[1].

> En la Biblia, el título de «Señor» designa ordinariamente al Dios soberano. Jesús se lo atribuye a sí mismo, y revela su soberanía divina mediante su poder sobre la naturaleza, sobre los demonios, sobre el pecado y sobre la muerte, y sobre todo con su resurrección. Las primeras confesiones de fe cristiana proclaman que el poder, el honor y la gloria que se deben a Dios Padre se le deben también a Jesús: Dios «le ha dado el nombre sobre todo nombre» (Flp 2,9). Él es el Señor del mundo y de la historia, el único a quien el hombre debe someter de modo absoluto su propia libertad personal *(Compendio* 84).

El señorío de Cristo se extiende al mundo y a la historia, y se manifiesta durante su vida terrena principalmente a través de los milagros. El honor y el poder que se deben al Padre se deben también a Jesús.

El título *Hijo único de Dios* tiene su origen en el mismo Jesús, quien se presenta como «el Hijo», el único que conoce al Padre y puede darlo a conocer (cf. Mt 11,27). En Egipto y Babilonia, el faraón y el rey son proclamados como hijos de los dioses o de la divinidad. También el césar romano reclama para sí la condición divina[2]. En Israel se adopta el título, pero se transforma: se aplica al pueblo de Israel (cf. Éx 4,22s) y se vincula al linaje davídico (cf. 2 Sam 7,12s). En el cristianismo el título se aplica a Jesucristo (cf. CCE 441-445), pero no en el sentido político de los pueblos paganos, sino en un sentido singular, pues expresa la unión única que posee con el Padre[3]. En la resurrección se desvela el alcance del título, pues la humanidad recibe la gloria que pertenece sólo al Hijo.

> Jesús es el Hijo unigénito de Dios en un sentido único y perfecto. En el momento del Bautismo y de la Transfiguración, la voz del Padre señala a Jesús como su «Hijo predilecto». Al presentarse a sí mismo como el Hijo, que «conoce al Padre» (Mt 11,27), Jesús afirma su relación única y eterna con Dios su Padre. Él es «el Hijo unigénito de Dios» (1 Jn 4,9), la segunda Persona de la Trinidad. Es el centro de la predicación apostólica: los Apóstoles han visto su gloria, que «recibe del Padre como Hijo único» (Jn 1,14) *(Compendio* 83).

La soberanía del Mesías no tiene sentido político. Mientras el césar reclama para sí una realeza de origen divino, la Iglesia proclama que

[1] Cf. O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1998) 265-311.

[2] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. I, 389-393; O. CULLMANN, ibíd., 351-390.

[3] «La expresión "Hijo de Dios" se distancia de la esfera del poder político y se convierte en expresión de una unión especial con Dios que se manifiesta en la cruz y en la resurrección» (J. RATZINGER, ibíd. I, 391).

sólo Cristo resucitado es el verdadero Hijo de Dios, al que pertenecen los pueblos, el único al que, en la unión con el Padre, el Hijo y el Espíritu, corresponde la adoración debida a Dios.

El evangelista san Juan comienza su evangelio desvelando el origen eterno de Jesucristo, presentado como *Verbo* (Logos, Palabra)[4]. El título muestra la dimensión divina de Jesús: su preexistencia, su unión con el Padre y su protagonismo en la obra creadora. A la Palabra se le atribuye una existencia continua en el pasado, sin comienzo alguno («en el principio existía la Palabra»: Jn 1,1). La Palabra está orientada, vuelta a Dios (cf. Jn 1,1.2). Esta afirmación se mantiene cuando se afirma que «la Palabra se ha hecho carne» (Jn 1,18): Jesús, Palabra hecha carne, «está en el seno del Padre» (Jn 1,18). La mención del seno evoca el amor del Padre al que está continuamente orientado. «La Palabra es Dios» (Jn 1,1). Todo lo que el Prólogo establece sobre la Palabra, y sobre Jesús como Palabra hecha carne, se desarrolla en el IV evangelio: se habla de preexistencia junto al Padre, pues Jesús habla y comunica lo que ha visto (Jn 3,11) y oído al Padre (Jn 3,32); Jesús se confiesa en unidad con el Padre («yo y el Padre somos uno»: Jn 10,30), siendo Jesús el Hijo y Dios Padre (cf. Jn 14,10.11). El origen del título hay que encontrarlo en el mismo Jesús, pues el evangelista da testimonio de cuanto ha visto y oído: «A Dios nadie lo ha visto jamás: Dios unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18).

Jesús entiende su misión en la perspectiva del *Siervo* del Señor[5]. Él mismo se sitúa en continuidad con los profetas y justos del AT, designados como «siervos», mientras Él se presenta como Hijo («enviaré a mi hijo querido»); el Hijo padece la suerte del Siervo (cf. Lc 20,9-19). El evangelista san Mateo ve cumplida en Jesús la profecía del Siervo del Señor (cf. Mt 12,17-21; Is 42,1-4). Jesús sintetiza su misión en clave de servicio: «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20,28; cf. paralelo Mc 10,45). La primera predicación apostólica presentó a Jesús como el Siervo de Dios (cf. Hch 3,13; 26; 4,27.30). San Pablo presenta el misterio de la redención como humillación (abajamiento) del Hijo: el que es Dios asumió la forma de siervo (cf. Flp 2,6-8).

Cristo, Hijo único del Padre, en virtud de su misma encarnación, ha sido constituido mediador entre el cielo y la tierra, entre el Padre y el género humano. Por eso, la *Carta a los Hebreos* lo presenta como *Sumo y Eterno Sacerdote*. Jesús nunca se llamó a sí mismo sacerdote; tampoco los evangelistas le dan ese título. La presentación como Sacerdote, tal como aparece en la *Carta a los Hebreos* está, sin embargo, plenamente justificada[6]. El Salmo 110 ya había descrito al Mesías como rey-sacerdote (cf. Sal 110,4). En el Nuevo Testamento se cita con frecuencia este

[4] **Cf. J. Caba**, *Teología joanea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre* (**BAC, Madrid** 2007) 39-43; O. Cullmann, *Cristología...*, o.c., 325-349.

[5] **Cf. O. Cullmann**, ibíd., 105-138.

[6] **Cf. O. Cullmann**, ibíd., 139-165; A. Vanhoye, *Jesús, modelo de oración*, o.c., 79-127.

Salmo, leyéndolo como profecía mesiánica[7]. El Mesías, en efecto, debía ser Mediador y Sacerdote. En virtud de su sacrificio, realizado de una vez para siempre, Cristo ha sido constituido Sacerdote eterno. Cristo es Sacerdote porque se ha ofrecido a sí mismo como víctima de propiciación e intercede por nosotros para siempre. El sacerdocio único de Cristo tiene su fundamento en la encarnación: por ser el Hijo de Dios encarnado es Mediador; por ser el Hijo de Dios su sacrificio tiene un valor infinito; por ser el Hijo de Dios (vencedor del pecado y de la muerte) su sacerdocio permanece (no pasa).

2. Las confesiones de fe

La iglesia primitiva, desde sus comienzos, fue una iglesia de fe, que profesaba esa fe y la predicaba[8]. En los tiempos apostólicos existían fórmulas fijas de credos. Los escritos del Nuevo Testamento prueban la existencia de un cuerpo doctrinal específicamente cristiano. Se puede hablar, en cierto modo, de un credo de la Iglesia primitiva que, aun siendo impreciso en sus detalles, define suficientemente sus líneas maestras. No existen todavía credos en sentido propio, pero se da ya la tendencia hacia la formulación y fijación terminológica. Es fácil encontrarse con rastros de credos consagrados por el uso. Se encuentran también largos pasajes, fluidos en su formulación, cuyo contenido se ve que procede de la tradición comunitaria. Estas fórmulas abreviadas empiezan a cristalizar no de forma accidental, sino que se debieron más bien a situaciones particulares en la vida de la Iglesia; circunstancias especiales obligaron a exponer la doctrina cristiana: bautismo, instrucción catequética, polémica con herejes o paganos, liturgia, exorcismos, relación de los dirigentes con sus comunidades. El ambiente vital no sólo fue ocasión para formular credos, sino que determinó también su estilo, sustancia y estructura.

En el Nuevo Testamento podemos identificar hasta cuatro tipos diferentes de profesiones de fe, dos de contenido sólo cristológico, una en la que se nombran conjuntamente al Padre y al Hijo, y otra en la que se nombran al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Todas ellas son de contenido cristológico, aunque en algunas la verdad de fe profesada sobre Cristo permite, además, profesar la fe trinitaria.

a) *Fórmulas de contenido sólo cristológico*

Las *fórmulas de contenido sólo cristológico* mencionan únicamente a Jesucristo. Dentro de este grupo encontramos dos tipos: fórmulas sencillas

[7] Cf. Mc 12,36; Mt 22,44; Lc 20,42; Hch 2,34s; Rom 8,34; 1 Cor 15,27s; Ef 1,20-22; Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-10.

[8] Cf. J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos* (Secr. Trin., Salamanca 1980) 15-45; B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, 1 (ibid. 1995) 57-77; J. WICKS, «Símbolo de la fe», en R. LATOURELLE (ed.), *Diccionario de Teología fundamental* (Paulinas, Madrid 1992) 1380-1384; CCE 113-125.

de una sola cláusula y fórmulas kerigmáticas. Las primeras se construyen añadiendo al nombre de Jesús un título («Jesús» + *título*). Al añadir el título se expresa su identidad, tal como es conocida por la Revelación. Las más corrientes son tres: i) *Jesús es Señor* (Rom 10,9; Flp 2,11; 1 Cor 12,3); ii) *Jesús es el Cristo* (Hch 18,5.28; 1 Jn 2,22); y iii) *Jesús es el Hijo de Dios* (Hch 8,36). Se trata siempre de fórmulas breves, tipo eslogan, cuyo uso es fácil descubrir dentro de las aclamaciones litúrgicas.

Jesús es Señor. El significado del título «Señor» se descubre ahora mejor notando los diferentes usos de esta fórmula. En Hechos de los Apóstoles, la expresión se encuentra en un contexto evangelizador y de iniciación cristiana. La identidad cristiana reside en «la fe en el Señor Jesucristo» (Hch 11,17; 16,31). La evangelización, que se extiende también a los gentiles, consiste «en predicar el evangelio del Señor Jesús» (Hch 11,20). El bautismo se realiza «en nombre del Señor Jesús» (Hch 8,16; 19,5; 1 Cor 6,11). San Pablo previene contra falsas doctrinas para perseverar en la vida cristiana ya que «habéis aceptado a Cristo Jesús, el Señor» (Col 2,6). En la profesión de la verdad sobre Cristo está el principio de la salvación, pues «si profesas con tus labios que Jesús es Señor, y crees con tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9). Esta confesión de fe no nace de las solas fuerzas humanas, sino que tiene su origen y sustento en la acción del Espíritu Santo, pues «nadie puede decir: "¡Jesús es Señor!" sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). En la asamblea litúrgica la profesión de fe se hace celebración de la Iglesia que, a una sola voz, recogiendo la voz de toda la humanidad, proclama «Jesucristo es Señor» (Flp 2,11). Ante judíos implica confesar que es igual al Padre en su divinidad; ante paganos (frente al césar que se hace llamar «señor») significa confesar que Jesús es el único Señor.

Jesús es el Cristo. Proclamar que Jesús es el Cristo supone abrirse a la revelación del Padre y distanciarse de las meras opiniones humanas. Es lo que ha hecho el apóstol Pedro cuando, respondiendo a la pregunta de Jesús sobre su identidad, ha dicho: «Tú eres el Cristo» (Mc 8,30). Quien se cierra a la revelación del Padre permanece en la mentira: «¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo?» (1 Jn 2,22).

Jesús es el Hijo de Dios. Confesar, en fin, que Jesús es el Hijo de Dios supone ir más allá de la exaltación de un personaje humano al que se le atribuyen rasgos divinos. Tal confesión introduce en el misterio íntimo de Jesús, el Hijo, abrazando desde la fe la unión ontológica con el Padre. Para quien es hecho hijo adoptivo de Dios por el bautismo, es necesario confesar primero que Jesús es Hijo de Dios de forma única, por naturaleza, como el eunuco bautizado por el apóstol Felipe: «creo que Jesucristo es el Hijo de Dios» (Hch 8,36). La confesión no se entiende como un mero conocimiento teórico (saber más sobre Jesús), sino como la expresión de una nueva intimidad con Dios, secreto último de la dignidad humana: «Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios» (1 Jn 4,15). La única «morada» en la que el hombre puede reposar según su propia dignidad es Dios mismo. La confesión de fe es también acusación al mundo cuando este pretende construirse al

margen de Dios como morada para el hombre: «¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?» (1 Jn 5,5). De ahí que los demonios se saben derrotados cuando reconocen a Jesús: «Los espíritus impuros, cuando lo veían, se postraban ante él y gritaban: ¡Tú eres el Hijo de Dios!» (Mc 3,11); «[el endemoniado] gritó con voz potente: "¿Qué tienes que ver conmigo, Jesús, Hijo del Altísimo? Por Dios te lo pido, no me atormentes!"» (Mc 5,7).

Las *fórmulas kerigmáticas* son más completas y detalladas. El *kerygma* se presenta como una forma narrativa en la que se cuenta el acontecimiento de Jesús insistiendo en su misterio de muerte y resurrección. Estas fórmulas se ponen en labios de quienes enseñan, a diferencia de las breves utilizadas por los creyentes; tienen pues un función más doctrinal, sirven para la catequesis. Se construyen relacionando con el nombre de Jesús hechos especiales de la historia de la redención. Aparecen en diversas formas, insistiendo en los verbos, proponiendo contrastes y estableciendo puentes con los títulos cristológicos.

Una primera fórmula kerigmática se construye resumiendo la obra redentora a través de los verbos que la describen. Suelen ser sumarios redactados con vistas a la catequesis o la predicación (cf. 1 Cor 15,1.3-5). El mismo evangelio es resumido en el inicio de la carta a los romanos (cf. Rom 1,3s). También san Pedro, en su primera Carta, nos deja una secuencia en la que se enlazan afirmaciones que resumen la acción redentora de Cristo (1 Pe 3,18s.21s). El kerigma también se expone mediante fórmulas que adoptan un esquema de contraste, como en el caso del *himno* de Flp 2,6-11, donde se presenta el Misterio de Cristo a partir del lenguaje de abajamiento y elevación, o como en 1 Tim 3,16, donde se distingue en Cristo la verdadera humanidad (manifestación en la carne, nacimiento y muerte) y la verdadera divinidad (la carne participa de la gloria propia del Hijo de Dios por la acción del Espíritu Santo). El mismo contraste entre carne y espíritu, hijo de David e hijo de Dios, humillación y exaltación, se da también en 2 Tim 2,8. Otras veces, las fórmulas kerigmáticas se construyen con enunciados breves a modo de fórmulas puente entre el título añadido y el kerigma, como, por ejemplo, «Jesucristo venido en la carne» (1 Jn 4,2). A diferencia de las fórmulas construidas añadiendo un título al nombre de Jesús, lo que aquí se proclama no es un título sino un acontecimiento. Así también Gál 1,4: «Jesucristo, que se entregó por nuestros pecados»; 1 Tes 4, 14: «Si creemos que Jesús murió y resucitó»; o 1 Tes 5,9: «por nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros».

b) *Profesiones de estructura bimembre*

Las *profesiones de estructura bimembre* (Dios Padre y Jesucristo) consisten en la enumeración intencional de los nombres de Dios Padre y de Cristo. Con cada uno de ellos se relaciona una intervención propia en la historia de la salvación, como en 1 Cor 8,6, donde se subraya el papel cósmico del Padre y del Hijo frente a paganos. Nombrar con-

juntamente al Padre y al Hijo no significa negar la unicidad de Dios, sino confesarla en su sentido verdadero: «Pues Dios es uno, y único también el mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús, que se entregó en rescate por todos» (1 Tim 2,5s). Tal confesión de fe es la requerida para todos aquellos que deseen abrazar la fe y recibir el bautismo, como recuerda san Pablo a Timoteo (cf. 1 Tim 6,13s)[9]. Es posible que estas fórmulas estuvieran destinadas a la enseñanza de los paganos. A los judíos bastaba con anunciarles a Cristo (ya conocían el AT), a los paganos había que hablarles también del Dios único y creador. Encontramos también algunas fórmulas puente: «Aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús nuestro Señor» (Rom 4,24). Aquí se menciona a Dios y a Jesús con un lenguaje que no contradice la unicidad de Dios, incluyendo la referencia a la resurrección[10]. El hecho de que no se nombre al Espíritu Santo debe explicarse porque son fórmulas catequéticas y no litúrgicas o bautismales. El Espíritu es menos objeto de una enseñanza que su sujeto, por quien se confiesa la fe (cf. 1 Cor 12,3). Entre las fórmulas de estructura bimembre encontramos también saludos convencionales, presentes en las cartas paulinas, algunos de los cuales han pasado a la liturgia[11].

c) *Fórmulas trinitarias*

Las *profesiones explícitamente trinitarias* son fórmulas enumerativas bajo el ritmo de los tres nombres divinos. Fórmulas construidas deliberadamente sobre la enumeración; decisivas en la génesis del Credo. Entre ellas hay fórmulas de enseñanza: como las diversas realidades de la vida de la Iglesia que tienen su fundamento en la unidad de un solo misterio (cf. 1 Cor 12,4-6; Ef 4,4). También hay saludos en los que se enumeran los tres nombres divinos (cf. 2 Cor 13,13). Y también fórmulas litúrgicas que indican el orden bautismal (cf. Mt 28,19s). Estas profesiones de fe no reflejan fijación terminológica, ni puede verse en ellas un credo en sentido estricto, sin embargo, el esquema trinitario se les aproxima mucho y su uso es sorprendente puesto que el contexto no pide el empleo de ese esquema.

3. Los discursos sobre Jesús

Los discursos sobre Jesús son característicos del libro de los Hechos de los apóstoles y reflejan la primerísima predicación cristiana. Tienen como objetivo el anuncio del Misterio de Cristo, su muerte y resurrección, del cual se da testimonio con las palabras y con las obras. Encontramos

[9] Cf. también 2 Tim 4,1s; Rom 4,24; 1 Pe 1,21; Rom 8,11; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; 1 Tes 1,10; Col 2,2; Ef 1,20.

[10] Cf. también Rom 8,11; 2 Cor 4,14; Col 2,12; 1 Pe 1,21.

[11] Cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Ef 1,2; 6,23; Flp 1,2; 2 Tes 1,2; 2 Jn 1,3; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; 2 Pe 1,2; Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1 Pe 1,3.

cinco discursos en boca de san Pedro, uno en boca de san Esteban y dos en boca de san Pablo. Además de los discursos sobre Jesús, encontramos otros que recogen las exhortaciones apostólicas sobre la misión que han de cumplir los ministros de la Iglesia.

a) *Discursos de san Pedro en Hechcos*

El *primero de los discursos de Pedro* (cf. Hch 2,14-39) es pronunciado el día de Pentecostés, tras la efusión del Espíritu Santo. En él se explica lo que acaba de suceder. La efusión del Espíritu se presenta como cumplimiento de las promesas mesiánicas, llevado a cabo por Jesucristo. Pedro toma la palabra en nombre de los Doce, como hará en otros lugares. El apóstol comienza llamando la atención de los oyentes para explicar lo que está sucediendo; proclama luego que la efusión del Espíritu es cumplimiento de lo profetizado; presenta la obra redentora de Cristo, anunciada ya por David; y concluye dando testimonio de la resurrección y de la promesa del Espíritu para invitar a la conversión. El testimonio consiste en dar razón de lo que está sucediendo. La vida y enseñanza de Cristo se resume en el cuerpo del discurso (cf. Hch 2,22-24): Dios (el Padre) acreditó a Jesús con milagros, prodigios y señales; Cristo fue entregado «según el designio de Dios»; el plan salvador de Dios se ha realizado misteriosamente contando con el pecado de los hombres; su designio salvador es más fuerte que el pecado; la muerte es derrotada con la muerte; Dios resucitó a Jesús. La efusión del Espíritu se explica a partir del misterio pascual de Cristo. Dios ha constituido Señor y Cristo a Jesús: por la resurrección, Jesús es reconocido «Señor» (igual dignidad que el Padre en lo que se refiere a la divinidad) y «Cristo» (Mesías, Ungido, Aquel de quien hablaron los profetas). El discurso muestra la centralidad del misterio pascual de Cristo, es decir, de su pasión, muerte y resurrección como núcleo de la predicación cristiana. La resurrección constituye la confirmación definitiva de todo cuanto Jesús dijo y enseñó. La efusión del Espíritu Santo convierte a los apóstoles y discípulos en testigos, con palabras y obras, del Resucitado.

El *segundo discurso de Pedro* (cf. Hch 3,12-26) se pronuncia en el Templo después de curar al cojo de nacimiento que se encontraba en la puerta. A partir del milagro realizado, san Pedro presenta a Aquel en cuyo nombre lo ha hecho y llama a la conversión para acoger la salvación. El milagro no es más admirable que la resurrección de Cristo, que se atribuye al Padre, quien concede al Hijo, en su humanidad, la gloria que le corresponde como Dios. Jesús es designado con diferentes nombres: Hijo, Santo, Justo, «Autor de la vida» y Cristo. Más allá del pecado de los hombres, está el designio providente de Dios, que da cumplimiento a lo prometido por los profetas. Se reitera la promesa hecha a Moisés, y se indica que se ha cumplido en Cristo. La salvación alcanza primero a los hijos de la Alianza, pero no se agota en ellos.

El *tercer discurso de Pedro* (cf. Hch 4,9-12) tiene lugar cuando san Pedro y san Juan comparecen ante el Sanedrín. Pedro habla en nombre de

los apóstoles, movido por el Espíritu Santo, proclamando que Jesucristo es el único Salvador de todos los hombres. Invocar el nombre de Jesús es abrirse a la salvación. Los milagros que hacen los apóstoles son obra de Cristo mismo, revelan su poder (Resucitado) y manifiestan la salvación.

El *cuarto discurso* (cf. Hch 5,29-32) es pronunciado de nuevo en el Sanedrín. Los apóstoles han sido apresados por seguir predicando a Cristo. Pedro habla en nombre de todos. La proclamación del misterio pascual constituye la razón de ser de la predicación apostólica. Esta predicación no puede cesar, pues responde a la voluntad de Dios. Las palabras son una llamada fuerte a la conversión.

El *quinto discurso de san Pedro* (cf. Hch 10,34-43) es pronunciado ante Cornelio después de recibir la visión que declara puros todos los animales y comprender que no hay distinción entre judíos y griegos. Es el primer discurso de Pedro ante gentiles y concluye con el bautismo de estos sin que hayan tenido que circuncidarse. Jesucristo es presentado como Salvador universal. Su vida y enseñanza es sintetizada en los siguientes puntos: bautismo en el Jordán, presentado como unción con el Espíritu; milagros realizados por Jesús; pasión, muerte y resurrección; mandato misionero; y cumplimiento en Cristo de todas las Escrituras.

b) *Discurso de san Esteban en Hechos*

El *discurso de san Esteban* (cf. Hch 7,1-53) es el discurso más largo que transmite el libro de los Hechos de los apóstoles. San Esteban ha sido apresado por predicar a Jesús Nazareno. Llevado ante el Sanedrín, pronuncia el discurso en el que repasa la Historia de Israel hasta llegar a Cristo. Su testimonio se realiza con palabras y con la entrega de la propia vida (martirio). El discurso está construido con abundantísimas citas bíblicas que recuerdan la promesa. Destaca el tratamiento más extenso de Moisés; al repasar su vida se subrayan tres aspectos: el trato especial con el Señor: «recibió palabras de vida para entregárnoslas» (7,38); el rechazo por parte del pueblo: «a quien no quisieron obedecer nuestros padres» (7,39); y la promesa de un profeta como él (cf. 7,37). El objetivo del discurso no es la defensa de Esteban, sino la presentación de la Historia de Israel que converge en Cristo. El Templo y la Ley ya han cumplido su misión. San Esteban reprocha a los judíos haber asesinado al Justo, de la misma forma que sus mayores mataron a los profetas. Jesucristo sólo es mencionado al final, con el nombre de Justo.

c) *Discursos de san Pablo en Hechos*

El *primer discurso de san Pablo* (cf. Hch 13,16-41) es pronunciado en Antioquía de Pisidia, durante su primer viaje apostólico, en la sinagoga, siendo sábado, y se dirige a los judíos y prosélitos. En él se recoge la presentación que san Pablo hace del evangelio a los miembros del pueblo elegido. El objetivo del discurso es repasar la historia de Israel

hasta llegar a Cristo y proclamar que no somos justificados por cumplir la Ley sino por la fe en Cristo resucitado. La historia precedente de Israel era preparación; llegando Cristo, queda superada la Ley.

El *segundo discurso de san Pablo* centrado en Jesucristo (cf. Hch 17,22-31) es pronunciado en el areópago, lugar de encuentro de culturas y escuelas filosóficas. Recoge el testimonio del primer encuentro del evangelio y de «la sabiduría de este mundo». El apóstol comienza captando la atención de oyentes a partir de lo que les resulta familiar. Dios es presentado como el Señor del mundo, que no necesita templos fabricados por hombres. El hombre es criatura de Dios y depende en todo de Él. Invita a abandonar los errores y a prestar atención al Juicio Final que llevará a cabo Cristo resucitado. El discurso refleja el esfuerzo intelectual realizado por el apóstol para situar el evangelio en la meta de las aspiraciones más profundas de la condición humana, reconocidas por las escuelas filosóficas. El «fracaso» del discurso confirmará en Pablo la convicción de que el evangelio no se extenderá mediante el ejercicio de la sabiduría de los hombres, sino mediante la participación en el Misterio de la Cruz de Cristo.

II. LA CELEBRACIÓN DEL MISTERIO DE JESUCRISTO

«La liturgia es la obra de Cristo total, Cabeza y Cuerpo. Nuestro Sumo Sacerdote la celebra sin cesar en la liturgia celestial, con la santa Madre de Dios, los apóstoles, todos los santos y la muchedumbre de seres humanos que han entrado ya en el Reino» (CCE 1187). La fe en Jesús se manifiesta en las acciones sagradas que la Iglesia lleva a cabo cumpliendo el mandato de su Señor. A través de esas acciones, es Cristo mismo quien sigue actuando en su Iglesia. Los escritos del Nuevo Testamento son testigos de las asambleas litúrgicas de los primeros cristianos. Las cartas apostólicas evocan himnos y cánticos con los que los seguidores de Cristo confiesan la fe en su Señor y participan de los beneficios de su obra redentora. Nos fijaremos, pues, en esos himnos que aún hoy emplea la Iglesia en su liturgia y repasaremos las acciones que los apóstoles y discípulos cumplen para extender a otros la participación en la vida de Cristo.

1. Los himnos cristológicos

Los *himnos cristológicos* son composiciones poéticas presentes en los escritos del Nuevo Testamento que proclaman algunos aspectos de la obra salvadora de Cristo. La mayoría de esos himnos proceden de las mismas comunidades cristianas. Los escritores del Nuevo Testamento se sirvieron de ellos para ilustrar alguna enseñanza y extraer consecuencias para la vida de los cristianos. Al presentarlos, tendremos en cuenta su actual uso en la liturgia.

a) *Efesios 1,3-10*

En la *Carta a los Efesios* san Pablo trata los mismos temas que en la dirigida a los colosenses, pero con mayor amplitud. El apóstol sale al paso de doctrinas fantasiosas que afirman que el gobierno del universo está regido por poderes intermedios entre Dios y los hombres, que influyen también en la vida humana. Frente a estas elucubraciones supersticiosas, el himno que abre la carta (cf. Ef 1,3-10) proclama que Cristo Jesús es la Cabeza de todos los seres, celestes y terrestres; su señorío es absoluto porque Él es el Salvador de todos[12]. El himno mantiene un fuerte tono oracional, marcado por cuatro bendiciones. La estructura viene dada por las etapas de la Historia de la Salvación. Todas esas etapas han dado a conocer el *misterio* salvífico de la voluntad del Padre. La voluntad del Padre se despliega en la historia alcanzando en Cristo su revelación plena. Cada una de las partes responde a una etapa y una bendición: el Padre nos escoge desde toda la eternidad; nos predestina a ser sus hijos; nos redime y nos perdona los pecados; nos desvela plenamente el misterio de la salvación en Cristo. Los versículos siguientes (cf. Ef 1,11-14), no incluidos en el himno, completan el relato: el Padre nos da la herencia eterna y nos ofrece como prenda el don del Espíritu Santo de cara a la resurrección final. La bendición humana es respuesta a la bendición divina; cuando Dios bendice, «hace buenos», «colma de favores». Cada parte del himno supone una acción salvífica de Dios y la respuesta agradecida (declara la bondad de Dios: bendición) del hombre. «Dios» designa al Padre; se podría traducir: «Dios, es decir, el Padre», como en 2 Cor 1,3: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo». *En Cristo:* como cerrando cada estrofa, se indica que todo lo hemos recibido en Él, la elección, la predestinación, la gracia, la redención. En Él se esclarece el misterio de la condición humana. La elección de Dios es anterior a la creación, es decir, la creación se realiza para cumplir esta elección. La santidad que sólo pertenece a Dios nos es comunicada en Cristo. La elección del Padre en Cristo es para que vivamos en su amor. Ahí residen el origen y la meta del ser humano: hemos nacido del amor de Dios y estamos llamados a su amor. La predestinación no significa que la salvación ya está fijada para unos elegidos con exclusión de otros; significa la acción previa a la creación, la que señala su motivación: a fin de que llegáramos a ser sus hijos adoptivos, nos creó. La redención ha consistido en el «pago» de un rescate para quedar libres de la tiranía del Maligno y del pecado. Comparándolo al precio que se pagaba para liberar al esclavo, el rescate pagado por Cristo expresa hasta qué punto somos valiosos para el Padre. El precio que ha pagado por nosotros ha sido su propio Hijo. La redención ha sido un derroche sobreabundante de amor por parte de Dios. Toda la historia de la salvación desemboca en este punto culminante que desvela el misterio escondido desde siglos: el amor desbordante de Dios se comunica al hombre en Cristo que nos

[12] Cf. San Juan Pablo II, AG 18-2-2004 (VP 45-48); AG 13-10-2004 (VP 121-124); Benedicto XVI, AG 6-7-2005 (VP 194-197); AG 23-11-2005 (VP 252-255).

rescata del pecado y nos introduce en él. La historia no es fruto del azar, sino que revela el designio amoroso de Dios. El tiempo adquiere en Cristo, el Verbo eterno que entra en la historia, su plenitud. El plan de Dios para la historia y el mundo consiste en hacer que todo tenga a Cristo como Cabeza. Todas las cosas serán renovadas por el misterio pascual de Cristo. Tal es ahora la orientación de toda la actividad humana: lograr que tenga a Cristo como Cabeza. O lo que es lo mismo: que la soberanía de Cristo, sobre todos y sobre todo, sea por todos reconocida. El himno alaba el plan salvador de Dios, llevado a cabo por Cristo, en favor de los elegidos, de la Iglesia y de la humanidad.

b) *Filipenses 2, 6-11*

En la introducción de la *Carta a los Filipenses*, el apóstol san Pablo indica que está preso cuando escribe. Durante su cautiverio, los filipenses enviaron a Epafrodito (cf. Flp 4,18) con algunas limosnas para prestarle ayuda. Pero Epafrodito enferma gravemente y san Pablo decide que regrese a Filipos. Entrega entonces una carta para la iglesia de Filipos. El motivo de la carta es expresar su profundo agradecimiento a los filipenses y animarlos a que permanezcan firmes en el evangelio. Ante la presencia de algunos judaizantes en la comunidad, que siembran discordia, san Pablo *exhorta a la unidad desde la humildad.* Introduce entonces un himno de claro sabor litúrgico[13] (cf. Flp 2,6-11). Probablemente, se trata de un cántico litúrgico ya empleado en las asambleas litúrgicas de Filipos. El apóstol se sirve de él, completándolo, para proponer a Cristo como modelo de humildad. El camino de Cristo (descenso y elevación) es el camino del cristiano.

La estructura del himno viene dada por una doble trayectoria vertical (descenso y ascenso) a partir de la cual se presenta el Misterio de Cristo: su condición divina y preexistencia (v.6); descenso de Cristo en dos momentos (se hace hombre y sufre muerte ignominiosa: v.7-8); y, elevación (exaltación) de Jesucristo (v.9). El himno se abre afirmando la condición divina de Jesús. No se dice simplemente que Jesús sea Dios, sino que lo es desde siempre, es decir, se afirma la preexistencia y la condición divina desde toda la eternidad. La afirmación siguiente («no retuvo ávidamente el ser igual a Dios») evoca la descripción del fruto prohibido en el paraíso: «apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría» (Gén 3,6). Cristo no utiliza su ser igual a Dios, su dignidad gloriosa, como instrumento de dominio o de supremacía aplastante. «Ser igual a Dios». En esto había consistido la tentación de Satanás en el paraíso: «seréis como dioses» (Gén 3,5). Jesucristo ha padecido la tentación y la ha vencido desde la obediencia. La encarnación es luego presentada como *kénosis* («despojarse de sí mismo»), literalmente «vaciarse». El descenso del Hijo ha consistido en su *vaciamiento*. Lo cual no significa que el

[13] Cf. San Juan Pablo II, AG 19-11-2003 (VP 19-21); Benedicto XVI, AG 1-6-2005 (VP 179-182); AG 26-10-2005 (VP 235-238).

Hijo deje de ser Dios, sino que, al asumir la condición humana, renunció al esplendor de la gloria divina que le correspondía. Siendo Dios, al encarnarse, aparece y se muestra sin lo propio de Dios. Tres preguntas permiten aclarar en qué ha consistido la *kénosis* de Jesucristo: i) ¿quién se vacía? el Hijo de Dios; ii) ¿dónde se produce el vaciamiento? en la naturaleza humana; iii) ¿en qué consiste el vaciarse? en no disfrutar la gloria *(doxa)* que le corresponde como Dios. La encarnación no ha sido en apariencia, sino en la verdad de la naturaleza humana. El que es de condición divina toma la condición humana, la «forma de siervo». La forma (*morfé*) divina se esconde en Cristo bajo la forma *(morfé)* humana. La «presencia» no es, sin más, la simple apariencia, sino el ser y actuar exterior que permite a uno manifestarse tal como es. Ha vivido y se ha portado, en todo, como hombre. Dios no se presenta sólo como hombre, sino que se hace verdaderamente hombre. En el caso de Cristo, la «humillación» comporta tanto la asunción de la pequeñez (hace suyo lo humilde) como el aspecto despectivo. El que es grande se hace pequeño hasta el punto de asumir lo más ignominioso de la condición humana: la muerte y muerte de cruz. La humillación es vivida en obediencia. El Hijo acoge la voluntad del Padre y cumple su designio de salvación. En la obediencia de Cristo, que implica el abajamiento en favor de los hombres, está la salvación del mundo. La muerte en cruz no ha sido la última palabra en la vida de Jesús. La muerte ha sido derrotada con la muerte que da paso a la resurrección. Se proclama entonces la exaltación de Jesús. La elevación ha consistido en «agraciar» en plenitud la humanidad asumida por el Verbo. La humanidad, plenamente santificada desde el primer instante de la encarnación, es ahora colmada de gracia, es decir, además de la santificación terrena, recibe ahora del Padre, por la resurrección y la ascensión, la glorificación, o sea, la gloria divina en plenitud. La expresión «Nombre-sobre-todo-nombre», precedida de artículo, expresa mucho más que un título: Jesús, también en su humanidad, ha merecido la «denominación más alta», la que sólo a Dios corresponde: «Señor». Por eso, ante el nombre de Jesús, es decir, ante Jesús mismo, la única actitud adecuada es la adoración. El misterio de Cristo se declara adecuadamente sólo cuando se *confiesa*. La confesión implica la fe. «Jesús, el Cristo, es Señor». En el título «Señor» está condensada la verdad íntegra de Jesús: el hombre Jesús de Nazaret es, al mismo tiempo, el Mesías anunciado, el Dios-con-nosotros, el Señor (cf. Rom 10,9; 1 Cor 12,3).

El himno puede considerarse como un testimonio apostólico de cristología completa, puesto que hace referencia a las tres condiciones de Cristo, antes, durante y después de la encarnación. En forma de cántico, se nos ofrece «una grandiosa relectura del misterio de Cristo, sobre todo del misterio pascual»[14]. Cristo, encarnado y humillado en la muerte más infame (la crucifixión), es propuesto como un modelo de vida para el cristiano. El himno se introduce con la exhortación del apóstol: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos de Cristo» (Flp 2,5). El camino

[14] San Juan Pablo II, AG 19-11-2003, 2 (VP 20).

del cristiano es el camino de la humildad y de la entrega generosa («hasta el extremo») que conduce a la gloria.

c) *Colosenses 1,12-20*

La *Carta a los Colosenses* contiene otro himno cristológico de gran importancia para comprender el primado de Cristo sobre todas las criaturas (cf. Col 1,12-20)[15]. Estando preso en Roma, hacia el año 61-63, san Pablo fue informado por Epafras —discípulo suyo natural de Colosas— de una situación doctrinal preocupante en la comunidad cristiana de su ciudad natal. Entre los cristianos se estaban infiltrando enseñanzas gnósticas según las cuales el bien y el mal, el espíritu y la materia, Dios y el mundo estarían enfrentados. Aplicadas a Cristo estas enseñanzas dualistas, conducían a considerarlo un ser inferior a los ángeles, un *eón*, un ser intermedio entre Dios (espíritu) y la materia. El motivo de la carta es exponer con claridad algunos puntos centrales de la fe: la superioridad infinita de Cristo y su capitalidad sobre todas las criaturas, celestes y terrestres. El himno es en su conjunto una acción de gracias al Padre por la obra redentora de Cristo, lo cual lleva a proclamar su primacía en el orden de la creación y de la redención. La redención se explica como un ser arrancados del poder de las tinieblas (del Maligno) y vivir bajo la soberanía amorosa de Jesús («el Reino de su Hijo querido»). El término «rescate» —como en Ef 1,7— expresa cuán valiosos somos para el Padre recurriendo a la imagen del pago que se hacía para liberar al esclavo. El «precio» pagado por cada uno de nosotros ha sido la sangre de su Hijo único querido. El rescate ha consistido en el perdón de los pecados. Jesucristo es proclamado como «Imagen de Dios invisible». La humanidad visible del Hijo encarnado es icono de Dios invisible. En Cristo se ha hecho visible el Padre (cf. Jn 14,9). En Navidad la Iglesia reza: «para que conociendo a Dios visiblemente, él nos lleve al amor de lo invisible»[16]. En otros lugares san Pablo también habla de Cristo como icono (cf. Rom 8,29; 1 Cor 15,49 y 2 Cor 3,18). Siendo Cristo la Imagen, podemos saber qué significa haber sido creados «a imagen y semejanza». Cuando Dios moldeó con el barro a Adán, el hombre primero, lo hizo pensando en Cristo, el hombre que había de venir. Cristo es el modelo, la imagen conforme a la cual ha sido creado el ser humano. «Primogénito» no se refiere al primero de una larga serie de criaturas, sino a la primacía del unigénito Hijo de Dios sobre todo lo creado en cuanto Sabiduría creadora (cf. 1 Cor 8,6) y redentora (cf. 1 Cor 1,24) del hombre y del cosmos. La primacía de Cristo respecto a las criaturas es ontológica. Arrio entenderá equivocadamente el término en sentido cronológico y considerará a Cristo superior a las criaturas (la primera de ellas), pero inferior al Padre. Cristo es causa eficiente de la creación

[15] Cf. ibíd. 5-5-2004 (VP 68-71); ibíd. 24-11-2004 (VP 145-147); BENEDICTO XVI, AG 1-9-2005 (VP 211-214); ibíd. 4-1-2006 (VP 272-275).

[16] Misal Romano, *Prefacio I de Navidad.*

(por Él) y causa final de la misma *(para Él)*. El Hijo preexistente es el Cristo histórico, que ahora, resucitado, sigue conservando todo. Cristo es el que preside, el que ocupa el primer puesto de todo: de la Iglesia, en cuanto es su Cabeza; y de los que viven, en cuanto resucitado otorga la vida a todos. En Cristo reside toda la plenitud: la plenitud divina por ser Dios y la plenitud humana y de todo lo creado. Fuera de Cristo no existe plenitud, como pretendían los gnósticos. El misterio pascual (muerte y resurrección) ha supuesto la reconciliación de todo y de todos en Cristo y por Cristo. En el himno emerge la grandiosa figura de Cristo como Señor del cosmos y Señor de la historia de la salvación, que se manifiesta en la Iglesia y se realiza en la sangre de su cruz. Ahí reside el manantial de paz y de armonía para toda la historia humana. Cristo es presentado como creador y causa ejemplar (cf. Col 1,16), como cohesión del cosmos (Col 1,17), como Cabeza de la Iglesia y Primicia de los resucitados (Col 1,18), como autor de la redención y de la reconciliación universal a través «de la sangre de su cruz» (Col 1,20). La encarnación, coronada por la resurrección, ha colocado a la naturaleza humana de Cristo en la cúspide del mundo creado[17].

d) *1 Timoteo 3,16*

El último de los himnos cristológicos paulinos lo encontramos en la *Primera carta a Timoteo* (cf. 1 Tim 3,16). En esta carta, el apóstol exhorta a mantener y defender la fe. Para ello cita un fragmento de himno que recapitula esa fe, designada «misterio de piedad», es decir, el misterio de Cristo, su persona y misión. El himno es un cántico en honor de Cristo que se opone al «misterio de la iniquidad» (2 Tes 2,7). La singularidad de Jesucristo se muestra mediante afirmaciones breves que contienen contrastes: humillación y glorificación del Mesías; glorificado, se ha manifestado en el Cielo (ángeles) y en la tierra (naciones); reconocido en el mundo por la fe; recibido en el Cielo con gloria. Comienza afirmando el realismo de la encarnación. Como hombre, Jesús fue juzgado y rechazado, condenado y ejecutado; pero intervino el Espíritu y le devolvió la vida. La misión de Cristo ha quedado acreditada por la acción del Espíritu y por su resurrección. Cristo resucitado ha sido presentado a los ángeles como Señor de todos. La salvación que Él ha traído alcanza a todos los pueblos; Él es el único Mediador universal. Por la fe, Jesús es reconocido como Señor y Mesías. Su morada está en la Gloria junto al Padre. El himno proclama el misterio de Cristo y la manifestación de la misericordia de Dios («misterio de piedad») que vence el pecado y el dominio de Satanás.

[17] «El himno traza un estupendo cuadro del universo y de la historia, invitándonos a la confianza. No somos una mota de polvo inútil, perdida en un espacio y en un tiempo sin sentido, sino que formamos parte de un proyecto surgido del amor del Padre» (San Juan Pablo II, AG 5-5-2004, 3 [VP 70]).

e) *1 Pedro 2,21-24*

En la *Primera carta de san Pedro* encontramos una meditación sobre la Pasión redentora de Cristo en forma de himno, con un tono litúrgico que evoca el ambiente de oración de la Iglesia de los orígenes (cf. 1 Pe 2,21-24)[18]. El apóstol exhorta a mantener un comportamiento digno del evangelio en cualquier circunstancia. El cristiano debe ser ejemplar en su conducta ante los gentiles, obedeciendo a las autoridades legítimas, cuidando la vida familiar, amando a sus semejantes como se ama a los hermanos. También los esclavos deben mantener un comportamiento modélico, a imagen de Cristo, que fue obediente en el sufrimiento. El himno propone el ejemplo de Cristo en el sufrimiento: sus padecimientos son los del Siervo del Señor; su sufrimiento es redentor. La vida cristiana es imitación y seguimiento de Cristo. En Él se han cumplido las profecías del Siervo del Señor (cf. Is 53): Cristo sufre como inocente por culpa de otros y a favor de otros. El sufrimiento de Cristo tiene valor sacrificial: la cruz (el madero) es el altar en el que se entrega la víctima, una víctima de expiación por nuestros pecados. Su eficacia no es «legal» (al estilo de los sacrificios del AT), sino ontológica: restaura (cura) la naturaleza herida por el pecado. La meditación de la Pasión de Cristo permite a los cristianos vivir con sentido cualquier situación, incluso las más adversas.

f) *Apocalipsis 4,11; 5,9-10.12*

Finalmente, encontramos cuatro himnos cristológicos en el *Apocalipsis*. En ellos se proclama el protagonismo de Jesucristo en la historia y su victoria definitiva sobre el Maligno, que se desvelará al final de los tiempos. El *primero de estos himnos* recoge versículos de dos capítulos del Ap, el 4 y el 5, donde se presentan dos momentos de una visión escatológica (cf. Ap 4,11; 5,9s.12)[19]: en el cap. 4 se presenta a Dios en el trono de su gloria y en el cap. 5 se muestra a Cristo resucitado desvelando al hombre los misteriosos designios divinos (el sentido de la historia). El himno canta el reconocimiento al Padre por la Creación y al Hijo encarnado, muerto y resucitado, por la Redención. La historia, con sus avatares y sucesos, se desvelará con sentido sólo al final de los tiempos, cuando el Hijo venga en gloria; en el Misterio pascual de Cristo está la clave para desentrañar el misterioso designio de Dios. La historia está representada simbólicamente en el libro, que contiene el designio misterioso de Dios. Del libro se afirma que está cerrado con «siete sellos», es decir, está completamente sellado (cerrado). Nadie puede descubrir el sentido de la historia fuera de Cristo. Él puede abrir el libro porque ha cargado sobre sí con la historia entera de la humanidad: Cristo muerto y resucitado desvela el sentido de la historia; el poder de Cristo sobre la

[18] Cf. ibíd. 14-1-2004 (VP 34-37); ibíd. 22-9-2004 (VP 109-112).
[19] Cf. ibíd. 31-3-2004 (VP 56-59); ibíd. 3-11-2004 (VP 133-136).

historia reside en su misterio pascual; la redención (sangre derramada) es la llave para abrir el libro. Encontramos de nuevo el lenguaje del rescate para hablar de la redención. La muerte de Cristo nos ha ganado para Dios. El término significa, por un lado, que la influencia que el Demonio tenía sobre el hombre a causa del pecado ha sido destruida, y, por otro, lo valiosos que somos para Él (la sangre del Hijo es «lo que valemos» para el Padre). Todo el himno es una proclamación gozosa de que Cristo es el intérprete y el Señor de la historia, el único capaz de revelar la trama escondida de la acción divina que se desarrolla en ella.

g) *Apocalipsis 11,17s; 12,10-12*

El *segundo himno* (cf. Ap 11,17s; 12,10-12)[20] recoge dos fragmentos que corresponden a diferentes capítulos del Apocalipsis, unidos, sin embargo, por un motivo común: ambos recogen el cántico que resuena en el Cielo una vez que ya se ha abierto el séptimo y último sello. Entre los dos fragmentos se lee la visión de la mujer y el dragón. El himno canta la victoria definitiva de Dios desvelada al final de la historia. La primera parte (cf. Ap 11,17s) anuncia el juicio de Dios sobre la historia; la segunda (cf. Ap 12,10-12) canta la derrota definitiva de Satanás. El himno es un cántico de acción de gracias a Dios por su designio providente que recorre la historia. Dios eterno se revela en la historia como el que permanece, el que es fiel («el que eres y el que eras»). La cólera de las naciones ha sido vencida por el poder de Dios y ahora (en el momento final, la parusía) se manifiesta el juicio de Dios. El juicio es premio y recompensa para los «siervos», «profetas», «santos», «los que temen su nombre», «los pequeños y los grandes»; y es castigo («ruina») para los que arruinaron la tierra. Derrotado el Maligno («el acusador de nuestros hermanos»), se establece la salvación y el reinado de Cristo. La derrota definitiva del Maligno ha sido anticipada por los mártires, que vencen por la Sangre del Cordero, por el testimonio y por la entrega de su propia vida. La alegría del Cielo es plena, alcanza a los salvados, es decir, a los que moran en él. El himno canta la victoria definitiva de Dios en la historia, la manifestación de su señorío y la derrota de Satanás obrada por la muerte y resurrección de Cristo. Los mártires participan de la victoria de Cristo y la manifiestan (paradójicamente) en el curso de la historia mediante su propia muerte; al final se desvelará su triunfo —que es el de Cristo— sobre el Maligno.

h) *Apocalipsis 15,3s*

El *tercer himno del Apocalipsis* (cf. Ap 15,3s)[21] pertenece al capítulo 15. Está a punto de comenzar una nueva escena: a los siete ángeles que

[20] Cf. ibíd. 12-1-2005 (VP 156-159).
[21] Cf. ibíd. 23-6-2004 (VP 88-90); Benedicto XVI, AG 11-5-2005 (VP 168-170).

llevan otras tantas plagas divinas, les siguen siete copas llenas también de plagas. El himno es entonado por los salvados, los justos de la tierra, que están «de pie» en la misma actitud del Cordero resucitado. El himno refleja la liturgia de las Iglesias de san Juan y está construido a base de citas del Antiguo Testamento. Se exaltan las obras «grandes y maravillosas» y los caminos «justos y verdaderos del Señor». El lenguaje es característico del éxodo de Israel. El primer cántico de Moisés, pronunciado tras haber atravesado el Mar Rojo, ensalza al Señor «terrible en prodigios, autor de maravillas» (Ex 15,11). El segundo, referido por el Deuteronomio al final de la vida de Moisés, confirma que «su obra es consumada, pues todos sus caminos son justicia» (Dt 32,4). Se quiere reafirmar que Dios no es indiferente ante las vicisitudes humanas, sino que penetra en ellas realizando sus «caminos», es decir, sus proyectos y sus «obras» eficaces. La intervención divina tiene un fin preciso: ser un signo que invita a todos los pueblos de la tierra a la conversión. Las naciones deben aprender a «leer» en la historia un mensaje de Dios. El himno concluye anunciando una procesión universal de los pueblos que se presentarán ante el Señor de la historia, manifestado a través de sus «juicios». Se postrarán en adoración. El himno declara que la historia está en manos de Dios. Sus designios serán reconocidos por todos, que, al final, se inclinarán en adoración.

i) *Apocalipsis 19,1-7*

El último himno del Apocalipsis (cf. Ap 19,1-7)[22] pertenece a la sección final: ha caído la gran ciudad que concentraba en la historia la hostilidad contra Dios, y se prepara el terreno para la nueva ciudad que Dios mismo hace bajar del cielo. La caída de Babilonia ha provocado un inmenso alivio porque terminó el poder opresor, y cantos de victoria porque el Cordero o Mesías ha vencido. El día de su victoria vuelve triunfante para celebrar la boda. Es un día de gozo pleno: por una parte, la victoria definitiva; por otra, el ansia del amor que se cumple. Nada estorba ya el encuentro: llega la entrega, el gozo pleno del amor. Se celebra un banquete de bodas: entra el rey victorioso, entra la esposa bella y ataviada, los convidados prorrumpen en aclamaciones. La Iglesia en la tierra acompasa su cántico terreno con el cántico celestial de los justos que ya contemplan la gloria de Dios. Todo el himno es una alabanza en la que se desglosan tres temas: i) las grandes características de Dios, su trascendencia y omnipotencia; ii) la exaltación del «reino» del Señor, es decir, el proyecto divino de redención del género humano; y iii) el encuentro nupcial entre Cristo y la Iglesia. A Dios pertenecen la «salvación», la «gloria», el «poder». El juicio de Dios sobre la historia manifiesta su verdad y su justicia. Los «siervos» son los que han perseverado en fidelidad al Señor, son también «los que le temen», «los

[22] Cf. San Juan Pablo II, AG 10-12-2003 (VP 30-33); AG 15-9-2004 (VP 106-108).

pequeños y los grandes», es decir, todos. El himno, en fin, canta con un lenguaje esponsal la meta última del ser humano: la intimidad con Dios.

2. Las acciones sacramentales

Durante el tiempo de la Iglesia, inaugurado con la efusión del Espíritu Santo el día de Pentecostés, Cristo vive y actúa en su Iglesia y con ella de una manera nueva. Ahora actúa por las acciones sagradas que ha confiado a su Iglesia. A través de los sacramentos Cristo mismo comunica los frutos de su Misterio pascual en la celebración litúrgica de la Iglesia. Los sacramentos no sólo tienen su origen en Cristo —han sido instituidos por Él— sino que reciben de Él su eficacia. Mediante los sacramentos confiados a la Iglesia, Cristo mismo nos comunica su misma vida (la gracia). En los sacramentos se reconoce la presencia viva de Cristo. San León Magno resume bien la naturaleza cristológica de los sacramentos cuando afirma: «lo que era visible en nuestro Salvador ha pasado a los sacramentos»[23].

Los sacramentos tienen su origen en la vida terrena de Cristo. Las palabras y las acciones de Jesús durante su vida oculta y su ministerio público eran ya salvíficas. Anticipaban la fuerza del misterio pascual. Preparaban lo que Él mismo daría a su Iglesia cuando todo tuviese su cumplimiento (cf. CCE 1115). La Iglesia entiende que los sacramentos han sido instituidos por Jesucristo. La «institución» no debe entenderse como un acto fundacional en sentido sólo jurídico, sino como las acciones mediante las cuales Jesús confía a los apóstoles signos y palabras para que, actuando en su Nombre, puedan hacer a otros partícipes de su vida divina.

Con relación al *Bautismo,* hay tres momentos de la vida de Cristo que poseen un papel fundante: el bautismo de Jesús en el Jordán, la crucifixión (de su costado abierto brotan sangre y agua) y el mandato bautismal antes de la Ascensión.

Con relación a la *Confirmación,* tienen carácter fundante: la unción de Jesús con el Espíritu al ser bautizado en el Jordán, la promesa de la efusión del Espíritu Santo y el cumplimiento de esta promesa el día de pascua y el día de Pentecostés.

Respecto a la *Eucaristía,* tienen carácter fundante el discurso de Cafarnaún, en el que Jesús, tras la multiplicación de los panes, anuncia el don de sí como Pan vivo bajado del Cielo, y la última Cena al identificar el pan y el vino con su Cuerpo y su Sangre que serán entregados en la Cruz, y establecer el mandato memorial («haced esto en memoria mía»).

Respecto a la *Penitencia,* tienen carácter fundante la llamada de Jesús a la conversión dirigida a aquellos que ya le siguen, el perdón de los pecados concedido por Jesús a los pecadores y el poder concedido a los apóstoles el día de pascua para perdonar en su nombre.

[23] San León Magno, *Serm.* 74,2 (CCL 138A,457; PL 54,398).

Respecto a la *Unción de los enfermos,* tienen carácter fundante la compasión de Cristo hacia los enfermos, las curaciones que Él lleva a cabo, la misión encomendada a sus discípulos que implica participar en su ministerio de compasión y de curación (cf. Mc 6,12-13) y la renovación, una vez resucitado, de este ministerio: «en mi nombre... impondrán las manos a los enfermos, y quedarán sanos» (Mc 16,17-18).

Respecto al *Orden sacerdotal,* tienen carácter fundacional la elección de los Doce, su entrega redentora en la Cruz, y la asociación de los Doce a esta entrega en la última cena con el mandato eucarístico memorial.

Respecto al *Matrimonio,* tienen carácter fundante el inicio de los signos de Jesús en las Bodas de Caná (Jesús se presenta como el Esposo), las parábolas del Reino de los Cielos comparado a un banquete nupcial, las enseñanzas sobre el sentido original del matrimonio («al principio no fue así...»: Mt 19,6-8) y la entrega esponsal de Cristo en la Cruz («Es este un gran misterio: y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia»: Ef 5,31S).

Los sacramentos, pues, no sólo tienen su origen en Cristo en cuanto reproducen palabras o acciones que Él llevó a cabo, sino que *han sido instituidos por Él,* es decir, han nacido de la voluntad salvífica de Cristo que los ha confiado a su Iglesia.

Los sacramentos reciben su eficacia del Misterio Pascual de Cristo. En la Cruz, Cristo ha abierto la fuente de la gracia sacramental. Mediante la entrega visible de su carne, ha consumado su ofrenda en favor de los hombres: el amor invisible de Dios se ha hecho visible en la cruz. Del costado traspasado de Cristo ha brotado la realidad sacramental:

> El cual, con inmenso amor, se entregó por nosotros en la cruz
> e hizo salir sangre y agua de su costado herido,
> de donde habrían de brotar los sacramentos de la Iglesia,
> para que todos, atraídos hacia el corazón abierto del Salvador,
> pudieran beber siempre, con gozo, de la fuente de la salvación[24].

El misterio pascual de Cristo, sucediendo en la historia, no queda encerrado en el pasado: participa de la eternidad divina y se mantiene permanentemente presente. En la Liturgia de la Iglesia se actualiza el misterio pascual de Cristo, el único acontecimiento de la historia que no pasa.

> En la Liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual. Durante su vida terrestre Jesús anunciaba con su enseñanza y anticipaba con sus actos el misterio pascual. Cuando llegó su hora, vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre «una vez por todas» (Rom 6,10; Heb 7,27; 9,12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos

[24] Misal Romano, *Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús,* Prefacio.

> y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la cruz y de la resurrección permanece y atrae todo hacia la Vida (CCE 1085).

Al entrar en la historia, el Hijo eterno estableció una relación nueva entre tiempo y eternidad. Por su muerte y resurrección, acontecidas en el tiempo, Jesucristo ha «introducido» el tiempo en la eternidad. Así, cumpliendo la voluntad de Cristo en el tiempo somos hechos partícipes de sus dones eternos.

> En el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la «plenitud de los tiempos» de la encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los últimos tiempos (cf. Heb 1,2), la última hora (cf. 1 Jn 2,18), se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la parusía (TMA 10).

Jesucristo resucitado, sentado a la diestra del Padre, intercede por nosotros como Mediador entre Dios y los hombres (cf. Rom 8,34). El Padre lo ha constituido Sacerdote eterno (cf. Heb 5,7-10). La Liturgia de la Iglesia es obra de Cristo Sacerdote y de su Iglesia[25], convertida por voluntad de su Señor en la depositaria de los bienes de la salvación.

Los sacramentos han sido confiados por Cristo a la Iglesia. En virtud del Espíritu Santo recibido, que conduce «a la verdad plena» (Jn 16,13), la Iglesia reconoció poco a poco el tesoro recibido de Cristo y precisó su dispensación, tal como hizo con el canon de las Escrituras y con la doctrina de la fe. Así, a lo largo de los siglos ha precisado que entre sus celebraciones litúrgicas hay siete que son propiamente sacramentos instituidos por Cristo (cf. CCE 1117).

Los sacramentos son «de la Iglesia» en el sentido de que existen «por ella» (la Iglesia es el «sacramento» —signo visible— de la acción de Cristo) y «para ella» (constituyen la Iglesia). Los sacramentos introducen en la comunión de vida y amor de las Personas divinas: el Padre es fuente y fin de la liturgia; el Hijo es quien actúa en la liturgia; el Espíritu Santo prepara, recuerda y actualiza el Misterio de Cristo.

[25] «La Liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella, los signos sensibles significan y cada uno a su manera realiza la santificación del hombre, y así el Cuerpo Místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro. En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia» (SC 7).

3. Otras acciones de la Iglesia realizadas «en nombre de Jesús»

«En nombre de Cristo» los discípulos del Señor llevan a cabo otras acciones sagradas que, sin embargo, no son consideradas sacramentos, como exorcismos, bendiciones o prácticas penitenciales (ayunos y limosnas). La liberación del dominio de Satanás forma parte de la acción evangelizadora (cf. Mc 16,17). Así como la oración sin interrupción (cf. 1 Tes 5,17).

III. LA VIVENCIA DEL MISTERIO DE CRISTO

La moral cristiana es «vida en Cristo». Los discípulos de Cristo son invitados a vivir como Él. Cristo Jesús hizo siempre lo que agradaba al Padre (cf. Jn 8,29). Incorporados a Cristo por el bautismo, están llamados a vivir con su misma vida. No pertenece a esta asignatura el desarrollo de la moral cristiana a partir de su fundamento en la vida de gracia que Cristo nos comunica. Importa, sin embargo, mostrar cómo la fe en Cristo según el Nuevo Testamento se manifiesta, junto a la enseñanza y la celebración, en el modo de conducirse en este mundo. La originalidad de la propuesta moral cristiana se percibe notando las tres dimensiones inseparables de la vida en Cristo: seguimiento, imitación, permanencia.

1. El seguimiento de Cristo

Seguir a Jesús significa *vivir con Él*. El seguimiento es la dimensión dinámica de la fe. En el evangelio de san Marcos, el primer encuentro de Jesús en Galilea con unas personas concretas es una llamada al seguimiento (cf. Mc 1,16-20). La vocación es siempre llamada a seguir a Jesús. La sección central del evangelio de Marcos (cf. Mc 8,27-10,52) tiene como tema el del seguimiento. El núcleo de la sección está en las palabras de Jesús: «Si alguno quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga» (Mc 8,34). El fruto primero de la fe es la conversión que lleva al seguimiento.

San Mateo presenta el seguimiento sobre todo como discipulado. Jesús es el maestro y seguirlo significa estar constantemente con él en actitud de discípulo. El evangelio de san Lucas se caracteriza a su vez por el largo viaje de Jesús hacia Jerusalén: lo que se exige a los discípulos es que le sigan con valentía y perseverancia en este viaje hacia la cruz. Para ir detrás de Jesús, hay que despojarse de todo y llevar cada día la propia cruz (cf. Lc 9,23).

En san Juan el tema del seguimiento se desarrolla a partir de la experiencia del encuentro personal con Jesús y del testimonio. En el cuarto evangelio queda claro que el seguimiento de Jesús no se agota en ir detrás del Maestro, sino que conduce a una vida de comunión con el Hijo de Dios. Seguir a Jesús implica permanecer en él.

2. La imitación de Cristo

Imitar a Cristo significa *vivir como Él*. El cristiano es, en rigor, consorte de Cristo, es decir, está llamado a correr su misma suerte. Cristo es la norma básica y fundamental del actuar cristiano. Oyendo y mirando a Cristo es como el hombre puede llegar a comprender la relación que debe vivir con el Padre celestial y con sus hermanos (cf. Jn 13,14s; 15,10-12; 17,21). La imitación se realiza en el seguimiento. Jesucristo es el Modelo que el cristiano sigue.

La imitación tiene su fundamento en la creación singular del ser humano. Sólo el hombre, entre todas las criaturas, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. El significado de esta expresión la ha revelado Jesucristo, Imagen de Dios invisible. Que el hombre haya sido creado a imagen de Dios significa que ha sido plasmado a imagen de Cristo. Por eso, en la imitación de Cristo el hombre descubre su vocación originaria.

Por otro lado, la imitación no consiste en un ejercicio de solo esfuerzo humano. La imitación es posible para quien participa por el bautismo y los demás sacramentos en la vida misma de Cristo. Los sentimientos del cristiano deben ser semejantes a los que alberga el corazón de Cristo (cf. Flp 2,5), de ahí que deba acudir a Él y aprender de su corazón que es manso y humilde (cf. Mt 11,29).

3. La permanencia en Cristo

La novedad de la vida que Cristo comunica a los suyos reside en el amor que les comunica. El mismo amor que el Hijo comparte con el Padre y el Espíritu Santo es el que entrega a sus discípulos: «como el Padre me ha amado, así os he amado yo; permaneced en mi amor» (Jn 15,9). El seguimiento y la imitación de Cristo es ejercicio de permanencia en Él.

Jesús promete poner su morada, con el Padre y el Espíritu, en quien permanezca en su amor. Permanece en Cristo quien guarda su palabra (cf. Jn 14,23), quien cumple sus mandamientos (cf. Jn 15,10), quien cree en Él (cf. Jn 14,1-11) y quien le recibe como Pan vivo bajado del Cielo (cf. Jn 6,56s).

La perfección de la vida cristiana está en el amor que custodia la permanencia en Cristo. Jesús hace del amor el mandamiento nuevo (cf. Jn 13,34). Amando a los suyos hasta el extremo (cf. Jn 13,1), el Hijo manifiesta el amor del Padre. Cuando los discípulos se aman unos a otros y aman incluso a los enemigos, imitan el amor que reciben de Jesús. La certeza que sostiene al discípulo mientras peregrina en este mundo descansa en que nada ni nadie le puede separar del amor de Cristo (cf. Rom 8,35-39).

CAPÍTULO V

EL TESTIMONIO ESCRITO SOBRE JESÚS EN EL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFÍA

BOVER, J. M.ª, *Teología de san Pablo* (BAC, Madrid ⁴1967, ᶜ2008) 239-379; CABA, J., *Teología joanea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre* (ibíd. 2007); CONTRERAS MOLINA, F., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del apocalipsis* (Sígueme, Salamanca 1991); GARCÍA-MORENO, A., *Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos. Estudios de cristología joánica* (Eunsa, Pamplona ²2007); MANSON, T. W., *Cristo en la teología de Pablo y Juan* (Cristiandad, Madrid 1975). Introducción a cada uno de los libros del Nuevo Testamento, en *Nuevo Testamento*, ed. de M. Iglesias, SJ (Encuentro, Madrid 2003), también en *Sagrada Biblia 5. Nuevo Testamento* (Eunsa, Pamplona 2004), y en *Nuevo Testamento*, Versión oficial de la Conf. Episc. Española (BAC, Madrid 2011); PCB, *Sagrada Escritura y cristología* (1984), en EB 922-1039; SÁNCHEZ-NAVARRO, L., *Testimonios del reino. Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles* (Palabra, Madrid 2010); VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca ²1992); ÍD., *Jesús, modelo de oración* (Mensajero, Bilbao 2014).

Al comenzar la exposición del Misterio de Jesucristo en el Nuevo Testamento, siguiendo las afirmaciones de la Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación del Concilio Vaticano II, en el número 19, hemos recordado las tres etapas que han llevado a la composición de los relatos evangélicos y de los testimonios sobre Jesús recogidos en los demás escritos neotestamentarios. A la primera etapa (dichos y hechos de Jesús), hemos dedicado los capítulos II y III, mostrando la vida y enseñanza de Jesús bajo la perspectiva patrística de los «misterios». A la segunda etapa (la fe en Jesús), hemos dedicado el capítulo IV. Toca ahora abordar la tercera etapa (fijación escrita del testimonio sobre Jesús) centrándonos en los rasgos propios del Misterio de Jesucristo que destaca cada uno de los libros que componen el Nuevo Testamento[1].

[1] «Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se trasmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús. Escribieron, pues, sacándolo ya de su memoria o recuerdos, ya del testimonio de quienes "desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra" para que conozcamos "la verdad" de las palabras que nos enseñan (cf. Lc 1,2-4)» (DV 19).

I. LA CRISTOLOGÍA DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Entre el anuncio primero del Evangelio *(kerigma)* y los evangelios sinópticos, los estudiosos sitúan la llamada «Fuente Q»[2]: una hipotética colección de dichos *(logia)* de Jesús considerados base común de los evangelios de san Mateo y san Lucas. La cristología de esta colección de dichos tendría tres rasgos característicos. En primer lugar, la prevalencia del título «Hijo del hombre», cuyo uso lleva a presentar a Jesús principalmente como el Juez escatológico (cf. Lc 17,24). En segundo lugar, la presentación de la pasión y muerte de Jesús en la línea profética y sapiencial de la persecución de los profetas y de los sabios del Antiguo Testamento (cf. Mt 11,18s). En tercer lugar, el relieve dado a Juan el Bautista como precursor del juicio de Dios realizado en Jesús (cf. Mt 3,7-17). La reconstrucción de la imagen de Jesús a partir de la fuente Q tiene un valor relativo en cuanto ayuda a mostrar el sustrato común de los evangelios. Pero importa recordar que esta fuente es sólo una hipótesis de reconstrucción de los evangelios «hacia atrás», hecha a partir de los paralelos literales o casi literales entre Mt y Lc.

Más allá de las hipótesis, el dato cierto es que la tradición nos ha entregado cuatro escritos reconocidos por la Iglesia como válidos, y los ha unido a otros tantos nombres de redactores (los evangelistas). Los cuatro evangelios son de origen apostólico, pues recogen lo que los apóstoles predicaron en nombre de Jesucristo[3]. Además de relatar lo que Jesús hizo y enseñó, cada evangelista ofrece alguna interpretación de esos hechos y palabras. En los evangelios «hay que buscar, por tanto, la *cristología de cada evangelista*»[4]. Los evangelios ni se copian unos a otros, ni son independientes entre sí[5]. Coinciden en una estructura general común y concuerdan más en las palabras de Jesús que en los relatos de los hechos. Los cuatro utilizan tradiciones orales y materiales ya escritos, pero no siempre manejan los mismos escritos ni las mismas tradiciones. Cada uno ordena los datos que posee atendiendo a un fin propio y a un contexto determinado.

Los evangelios sinópticos reciben esta denominación porque pueden verse casi simultáneamente como en visión de conjunto (sinopsis). Tienen innumerables coincidencias y parecidos, y tampoco faltan las diferencias. Mostraremos ahora los rasgos propios del Misterio de Jesucristo tal como aparece en cada evangelio, atendiendo al objetivo general de cada libro y a sus elementos singulares.

[2] Cf. J. M. Robinson - P. Hoffmann - J. S. Kloppenborg, *El documento Q* (Sígueme-Peeters Publishers, Salamanca 2002).

[3] «La Iglesia ha defendido y defiende siempre y en todas partes que los cuatro Evangelios son de origen apostólico, porque los apóstoles predicaron por mandato de Cristo; luego, por inspiración del Espíritu Santo, ellos mismos y otros de su entorno nos lo entregaron en escritos que son fundamento de la fe, a saber, el cuádruple Evangelio, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan» (DV 18).

[4] PCB, *Sagrada Escritura y cristología* (1984), 2.2.2.2.b (EB 1015).

[5] Cf. M. Iglesias (ed.), *Nuevo Testamento* (Encuentro, Madrid 2003) 35.

1. La cristología del Evangelio de san Mateo

El título preferido en el primer evangelio para designar a Jesús es «Señor». Toda la vivencia terrena de Jesús es vista a la luz de su exaltación pascual. Una de las claves más utilizadas por el evangelista para interpretar la enseñanza y las obras de Jesús es la del cumplimiento en Él de las Escrituras. A modo de estribillo, se repite con frecuencia la sentencia «esto sucedió para que se cumpliesen las Escrituras». Precisamente por cumplirse en Él la Ley y los Profetas, Jesús es el Salvador esperado.

El evangelio se abre con la genealogía de Jesús, destinada a presentarlo como el Mesías prometido, del linaje de David. Se da gran relieve a la relación de Jesús con el Padre: es el Hijo predilecto (cf. Mt 3,17; 12,18; 17,5); su poder le viene del Padre (cf. Mt 11,27); sólo Jesús conoce al Padre (cf. Mt 11,27); se afirma su concepción virginal por obra del Espíritu Santo (cf. Mt 1,18-25) y su preexistencia (cf. Mt 5,17; 9,13; 10,34).

En Jesús se cumplen las promesas custodiadas por el pueblo elegido. La vida y la enseñanza de Jesús revelan el designio salvífico del Padre. San Mateo coloca al Hijo al mismo nivel del Padre presentando su igualdad con Dios principalmente en la obra de la salvación.

2. La cristología del Evangelio de san Marcos

El objetivo del evangelio es mostrar que Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo de Dios, tal se afirma ya en el primer versículo: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). Se suele dividir en dos grandes partes. En la *primera* (cf. Mc 1,1-8,26), Jesús es presentado como el Mesías (Cristo). Las palabras y las acciones de Jesús hacen formular la pregunta «¿quién es este?» (cf. Mc 1,27s.33s.45; 2,7; 4,41; 6,3, etc.). En Cesarea de Filipo, Pedro da la respuesta: «Tú eres el Mesías-Cristo» (Mc 8,29). La *segunda parte* (cf. Mc 8,27-16,8) muestra a Jesús como el Hijo de Dios. Así aparece en el prólogo (cf. Mc 1,1), en el bautismo (cf. Mc 1,11), en las confesiones de los demonios (cf. Mc 3,11; 5,7), en la transfiguración (cf. Mc 9,7) y en la Cruz (cf. Mc 15,39). El centurión, siendo pagano, al ver morir a Jesús, confiesa: «verdaderamente este era Hijo de Dios» (Mc 15,39).

En el evangelio de san Marcos, Jesús es llamado principalmente con los títulos «Cristo», «Hijo del hombre» e «Hijo de Dios». Un dato muy característico de este evangelio es el llamado «secreto mesiánico»: Jesús realiza las obras del Mesías anunciado, sin embargo, manda guardar silencio sobre su identidad hasta la resurrección (cf. Mc 9,9). Actuando así, Jesús corrige la concepción mesiánica de su tiempo: no es Mesías en el orden temporal terreno; su mesianismo se revela en el misterio de su muerte y resurrección. Sólo puede captar el «secreto» de Jesús quien lo acompaña hasta la muerte.

En síntesis, en el segundo evangelio la vida y la enseñanza de Jesús revelan que Él es el Mesías y el Hijo de Dios. La verdad íntegra de Jesús

(su «secreto») se revela a quien no lo encierra en las categorías terrenas y no se aleja de Él ante el escándalo de la cruz.

3. La cristología del Evangelio de san Lucas

El evangelista san Lucas nos presenta su obra en dos escritos: el Evangelio que lleva su nombre y el libro de los Hechos de los Apóstoles. Cristo es presentado, principalmente, como el centro del tiempo y de la Historia de la Salvación. Con Jesús la historia de la salvación alcanza su cima. Cristo es la «novedad»: con Juan el Bautista termina el Antiguo Testamento, con Jesús comienza el Nuevo. Esta novedad se manifiesta ya en la concepción virginal.

Los títulos cristológicos preferidos en el tercer evangelio son «Señor» (aparece 103 veces en Lc y 107 en Hch), «Cristo» (aparece 12 veces en Lc y 25 en Hch), «Hijo de Dios», «Hijo del Altísimo», «Salvador» y «Bienhechor» (cf. Hch 10,38). El ministerio público de Jesús es presentado como un largo viaje que culmina en Jerusalén, es decir, en la pasión, muerte y resurrección. Jesús es el que enseña el camino hacia Dios (cf. Lc 20,21). Jesús es modelo de seguimiento.

De la actuación de Jesús, se subrayan tres aspectos: i) su cercanía a los enfermos y a los que sufren (Jesús es el «médico bueno»); ii) su misericordia (Jesús revela el Amor misericordioso de Dios, como aparece en las parábolas de la misericordia del cap. 15); y iii) su oración (el evangelista atestigua que los hitos de la vida de Jesús están marcados por la oración).

El evangelio de san Lucas es el evangelio de la alegría: el nacimiento, la enseñanza, la oración al Padre, la conversión del pecador, la parábola del Padre misericordioso... hacen partícipes de la alegría del Cielo comunicada por Cristo. Cristo es el centro de la historia porque es el Hijo enviado del Padre, que sana a los hombres de la herida del pecado y nos hace partícipes de la alegría celeste. Con su vida y con su enseñanza, y, sobre todo, con su muerte y resurrección nos enseña el camino hasta Dios.

II. LA CRISTOLOGÍA DE SAN PABLO

La teología de san Pablo es la teología de un convertido (el encuentro con Cristo cambia su vida) y un misionero (toda su reflexión tiene como objetivo dar a conocer a Cristo). Se puede presentar su cristología atendiendo a esos dos aspectos: conversión y misión.

1. La conversión de san Pablo

En Flp 3,4-10 el apóstol expone todo lo que antes de su conversión era importante para él: la circuncisión, la pertenencia a una descenden-

cia israelita pura (de la tribu de Benjamín), ser fariseo estricto en la observancia de la Ley, ser celoso hasta perseguir a la Iglesia... es decir, un «judío perfecto». El encuentro con Cristo ha hecho que todo lo que consideraba «ganancia» ahora lo considere pérdida comparado con el conocimiento de Cristo[6]. La conversión de san Pablo ha sido un cambio radical de una vida centrada en sí a una vida centrada en Cristo: «para mí la vida es Cristo» (Flp 1,21).

2. La cristología «misionera» de san Pablo

Toda la vida de san Pablo después de la conversión está ocupada en la tarea de llevar a los demás hombres al encuentro con Cristo que ha cambiado su vida. Esta tarea es la clave de su «cristología misionera», la cual será desarrollada por el apóstol en tres momentos: i) significado cósmico de Cristo (qué significa Cristo para la historia del mundo); ii) significado de Cristo como Salvador; y iii) significado de Cristo en la Iglesia.

El *significado cósmico de Cristo* es iluminado por san Pablo a partir de la redención presentada también como redención del cosmos: «Si habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué os sometéis a los dictados de los que viven según el mundo?» (Col 2,20). La muerte de Cristo restaura todas las cosas llevándolas a la unidad y armonía con la voluntad de Dios: «por Él quiso reconciliar todas las cosas consigo» (Col 1,20). La consumación final de la creación y de la historia consistirá en la victoria final de Cristo que someterá todo al Padre. Esto ya ha comenzado con su muerte y resurrección. El significado cósmico de Cristo se desarrolla principalmente en cuatro pasajes. En primer lugar, en Rom 8,20-22: la creación entera padece ahora las consecuencias del pecado del hombre y aguarda el momento de su liberación; también la creación experimentará su «pascua», iniciada con la resurrección de Cristo, cuando Cristo venga en gloria y se manifieste la derrota definitiva de Satanás, del pecado y de la muerte. En segundo lugar, en 1 Cor 15: la resurrección de Cristo inaugura el tiempo de la esperanza; Cristo reinará hasta que todos sus enemigos estén sometidos; el último enemigo aniquilado será la muerte; al final, Dios lo será todo en todos. En tercer lugar, en Col 1,12-20: Cristo es Señor del cosmos y de la historia; es creador y causa ejemplar (cf. Col 1,16), como cohesión del cosmos (Col 1,17), como Cabeza de la Iglesia y Primicia de los resucitados (Col 1,18), como autor de la redención y de la reconciliación universal a través «de la sangre de su cruz» (Col 1,20). La encarnación, coronada por la resurrección, ha colocado a la naturaleza humana de Cristo en la cúspide

[6] «La esencia del cambio está en que, antes de la conversión, Pablo es el centro de sí mismo, y después de ella lo es Cristo. Antes es su descendencia, su educación, su condición social, su celo. Ahora lo es Cristo. "Y ya no vivo yo, vive en mí Cristo" (Gál 2,20); su egocentrismo anterior ha perecido, y un nuevo foco de vida se ha iluminado, de manera que la inspiración del pensamiento paulino y el empuje de su acción son Cristo» (T. W. Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan* [Cristiandad, Madrid 1975] 15s).

del mundo creado. Por último, en cuarto lugar, en Ef 1,3-10: la historia no es fruto del azar, sino que revela el designio amoroso de Dios. El tiempo adquiere en Cristo, el Verbo eterno que entra en la historia, su plenitud. El plan de Dios para la historia y el mundo consiste en hacer que todo tenga a Cristo como Cabeza. Todas las cosas serán renovadas por el misterio pascual de Cristo. Tal es ahora la orientación de toda la actividad humana: recapitular todas las cosas en Cristo. O lo que es lo mismo: que la soberanía de Cristo sobre todos y sobre todo, sea por todos reconocida. Cristo, Rey del Universo.

El reconocimiento del significado de Cristo sobre la historia se expresa en la esperanza como virtud típica del cristiano. La historia humana tiene sentido. Este sentido ha sido revelado por Cristo: es el designio salvífico. Dios mismo está comprometido en este designio y llama al hombre a cooperar con Él (colaborar en la tarea de recapitular todas las cosas en Cristo). Podemos esperar porque sabemos que al final de nuestra vida Cristo nos espera.

El *significado de Cristo como Salvador* es presentado como un pasar de vivir según la carne a vivir según el Espíritu; es Cristo quien permite realizar este paso. El hombre sin Cristo está sometido al Diablo, al pecado y a la muerte. La salvación de Cristo consiste en sacar al hombre de ese dominio perverso y devolverlo a la libertad: «para vivir en libertad, Cristo nos ha liberado» (Gál 5,1). Mostrando la universalidad del pecado («todos pecaron»: Rom 3,23; 5,12), san Pablo muestra la universalidad de la salvación traída por Cristo («todos serán devueltos a la vida»: Rom 5,19). El significado de Cristo como Salvador se manifiesta en la fe (cf. Rom 10,9) y se descubre a partir de la revelación del amor de Dios (cf. Rom 5,8).

El *significado de Cristo en la Iglesia* se percibe atendiendo a las enseñanzas del apóstol sobre la Iglesia. La Iglesia es el ámbito donde puede cultivarse la vida en Cristo: no es una asociación voluntaria de individuos que comparten una fe y un ideal de vida, sino que es un *misterio,* prolongación del misterio de la encarnación. Porque Cristo vive en la Iglesia, es posible, en la Iglesia, vivir en Él. La Iglesia es Cuerpo de Cristo, comunión y participación en su misma vida por el Espíritu que nos ha dado. La relación con Cristo en la Iglesia queda caracterizada por tres preposiciones: *con Cristo* (en la Iglesia se desarrolla el discipulado), *de Cristo* (en la Iglesia se vive la pertenencia a Cristo que crea fraternidad) y *en Cristo* (en la Iglesia se vive la permanencia en la vida de Cristo). El reconocimiento del significado de Cristo en la Iglesia se manifiesta en la caridad: el amor trinitario sostiene la comunión eclesial.

III. LA CRISTOLOGÍA DE LA CARTA A LOS HEBREOS

El propósito principal de la carta es mostrar la superioridad del cristianismo respecto a la Antigua Alianza. La Nueva Ley (el evangelio) es perfección, cumplimiento y superación de la Antigua. Los sacrificios de la Antigua Alianza han sido superados por el único Sacrificio de Cristo,

constituido Sacerdote eterno. La participación en la Nueva Ley no se realiza más mediante el cumplimiento de los preceptos de la Ley Antigua, sino mediante la fe. La cristología de la carta se encuentra, sobre todo, en el *Prólogo* y en la presentación de Jesucristo como «Sacerdote eterno».

El *Prólogo* (cf. Heb 1,1-4), a modo de pórtico, presenta a Jesús como el Hijo preexistente, encarnado en la plenitud de los tiempos (llevando la historia a plenitud), redentor único y universal que ha obrado la purificación de los pecados, y «mayor que los ángeles» constituido Señor del Universo. Así presentado, resplandece con claridad la superioridad del sacrificio y del sacerdocio de Cristo.

La presentación de Cristo como «Sacerdote eterno» se fundamenta en la condición única y singular de Jesús, que es Mediador entre Dios y los hombres. Cristo es Sacerdote porque se ha ofrecido a sí mismo como víctima de propiciación e intercede por nosotros para siempre. El sacerdocio único de Cristo tiene su fundamento en la encarnación: por ser el Hijo de Dios encarnado es Mediador, por ser el Hijo de Dios su sacrificio tiene un valor infinito, por ser el Hijo de Dios (vencedor del pecado y de la muerte) su sacerdocio permanece (no pasa).

IV. LA CRISTOLOGÍA DE LAS CARTAS CATÓLICAS

Se llama «cartas católicas» al conjunto de cartas no paulinas del Nuevo Testamento: la carta de Santiago, las dos de Pedro, las tres de Juan y la de Judas. La denominación aparece ya a finales del siglo II. Estas cartas tienen en común exhortar a la perseverancia y a la fidelidad a las enseñanzas del Señor, aunque el contexto y la temática son diferentes en cada caso. Las referencias al Misterio de Jesucristo son desiguales. Mostramos ahora la cristología de cuatro de ellas dejando las cartas joánicas para la exposición con los demás escritos del evangelista san Juan.

1. La cristología de la Carta de Santiago

El tema principal de la carta es la coherencia que debe existir entre la fe y las obras. Jesucristo es nombrado explícitamente en dos ocasiones (cf. Sant 1,1 y 2,1). «Jesucristo» aparece ya como nombre propio, resultado de la fusión del título «Cristo» al nombre de Jesús; aparece precedido de «Señor». Jesucristo aparece principalmente como Señor, Juez y Salvador.

La carta contiene un importante testimonio sobre la unción de los enfermos y cómo el Señor actúa a través de ella.

2. La cristología de las Cartas de Pedro

El objetivo principal de la *Primera carta* es exhortar a los cristianos a mantenerse firmes en la fe en medio de dificultades y persecuciones,

recordando las consecuencias de la vocación recibida en el bautismo. La dignidad de la condición cristiana reside en que hemos sido rescatados a precio de la sangre de Cristo (cf. 1 Pe 1,19). Cristo es el modelo a imitar por el cristiano en medio de la tribulación (cf. 1 Pe 2,21-25). El título preferido para hablar de Jesús es «Señor». Cristo es la piedra angular del edificio que es la Iglesia; con su pasión, muerte y resurrección ha alcanzado la salvación para todos. La carta contiene el testimonio sobre la predicación de Cristo a los espíritus encarcelados (cf. 1 Pe 3,19).

La *Segunda carta* busca refutar opiniones erróneas sobre la segunda venida de Cristo. El Señor no tarda en cumplir su promesa (cf. 2 Pe 3,9). La paciencia de Dios es nuestra salvación. La figura de este mundo desaparecerá. Mientras, esperamos los cielos nuevos y la tierra nueva. La actitud propia de quien espera es la vigilancia.

3. La cristología de la Carta de Judas

Objetivo principal de la carta es denunciar a los falsos maestros y exhortar a cultivar las virtudes. Cristo es designado como «Jesucristo» y «Señor».

V. LA CRISTOLOGÍA DE SAN JUAN

En los escritos joánicos encontramos el culmen de la inteligencia del Misterio de Jesucristo en el NT porque une armónicamente cristología y soteriología, eternidad e historia. En ellos se desarrollan aspectos ya presentes en los otros testimonios del Nuevo Testamento, como la misión, exaltación y glorificación del Hijo, y se profundiza en títulos como Mesías (Cristo), Hijo del hombre, Profeta, y, sobre todo, «El Hijo» y la fórmula «Yo soy».

1. La cristología del cuarto evangelio

El objetivo del evangelio es formulado por el mismo evangelista: «Estos [signos] han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). San Juan concibe su escrito como un *testimonio* de lo que él mismo ha visto y oído: «El que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice verdad, para que también vosotros creáis» (Jn 19,35). «Este es el discípulo que da testimonio de todo esto y lo ha escrito; y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero» (Jn 21,24).

El cuarto evangelio, al presentar la vida y la enseñanza de Jesús, sigue un plan distinto de los sinópticos. Se fija sobre todo en la actividad de Jesús en Judea y en el Templo de Jerusalén, y sólo refiere unos pocos detalles de la actividad en Galilea. Destaca el paso de Jesús por Samaría. De los veintinueve milagros relatados en los sinópticos, san Juan

refiere sólo dos, y habla de otros cinco milagros distintos. Los milagros son presentados como «signos», es decir, como hechos que remiten a una revelación que va más allá de los sentidos. El «Reino de Dios» se menciona una sola vez (cf. Jn 3,5). Los discursos de Jesús, en cambio, desarrollan temas como la vida, la verdad, la luz, el juicio, la gloria, etc. El relato de la pasión, muerte y resurrección también tiene acentos propios. La pasión es presentada a la luz de la glorificación: mientras en los anuncios de la pasión en los sinópticos, Jesús habla de la conveniencia de que el Hijo del hombre *padezca*, en san Juan se habla de la conveniencia de que el Hijo del hombre *sea exaltado*. La pasión revela «la hora» en la que el Padre glorifica al Hijo. Se subraya la derrota del demonio, del pecado y de la muerte. Se omite el relato de la institución de la Eucaristía y se introduce en su lugar el del lavatorio de los pies.

En el evangelio se suelen distinguir el prólogo y dos partes. En el prólogo (cf. Jn 1,1-18) Jesucristo es presentado como el Verbo eterno de Dios. En la Primera Parte (cf. Jn 1,19-12,50) se muestra la revelación de Jesús como Mesías mediante sus signos y palabras. Se sigue un esquema común en el que se conjugan tres elementos: un signo, palabras que explican su significado y revelación de la misión e identidad de Jesús. En la Segunda Parte (cf. Jn 13,1-21,25) aparece la revelación de Jesús como Mesías, Hijo de Dios, mediante su pasión, muerte y resurrección.

A modo de pórtico de todo el evangelio, el *Prólogo* nos presenta la verdad íntima de Jesús: es el Logos, el Hijo Unigénito, el Logos encarnado y, como tal, es Dios. Si en el Prólogo el movimiento es descendente (de Dios a la carne asumida), el resto del evangelio ofrece el recorrido inverso, ascendente (del Verbo hecho carne a la glorificación). El Prólogo comienza con una alusión al relato de la creación *(en el principio)* para sugerir que la obra del Verbo encarnado es una verdadera re-creación. Los vv. 1-2 presentan el ser eterno del Logos, su singular cercanía ontológica junto a Dios *(cabe* Dios: junto a Él, vuelto hacia Él), su divinidad y su preexistencia. En esta realidad así afirmada reside la autoridad absoluta de Jesús en la tierra. Su enseñanza y su actuación sólo pueden explicarse desde la afirmación de su verdadera divinidad. El v. 3 expresa la acción creadora del Verbo. El «todo» se refiere a toda la obra *ad extra* de Dios que incluye tanto la creación como la historia de la salvación. En los vv. 4-12 se presenta al Verbo como vida y luz de los hombres, y se subraya tanto el rechazo del mundo como la acogida de quienes han creído en Él. En los vv. 3-14 se afirma la encarnación del Verbo, con dos aspectos importantes: «el cual» (en singular) se refiere a Jesús, aludiendo a la concepción virginal; la encarnación se debe entender en sentido plenamente realista («plantó su tienda» = habitó). En los vv. 15-17 el Verbo se identifica expresamente con Jesucristo, históricamente preanunciado por el Bautista. Hay, por tanto, continuidad e identidad personal, además de funcional (tarea realizada), entre el Verbo eterno y el Jesús histórico. En v. 18 se indica el mensaje fundamental: sólo el Hijo puede revelar al Padre.

La enseñanza más importante que subraya el evangelista consiste en mostrar cómo el Dios invisible se ha dado a conocer a través de Jesu-

cristo: «A Dios nadie lo ha visto jamás: Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). San Juan es el «teólogo de la encarnación». Jesús es verdadero hombre (ha asumido carne verdadera) y verdadero Dios (es el Verbo, el Hijo de Dios). Sólo Jesús puede revelar la intimidad de Dios porque Él es el Logos de Dios, el Hijo Unigénito del Padre. La obra de Cristo va unida a la acción del Espíritu. Jesús promete pedir al Padre que envíe el Espíritu Santo para que seamos llevados a la verdad plena. La verdad sobre Cristo se abraza sólo desde la fe. Jesús pide creer en Él para que tengamos su misma vida. La vida eterna consiste en creer en quien el Padre ha enviado para así entrar en el conocimiento del Padre y del Hijo.

Todo el evangelio de san Juan puede ser leído en clave sacramental: de la misma manera que en Jesús vemos al Dios invisible, así también a través de sus palabras y gestos (sensibles) llegamos a participar de su vida (invisible). Destaca también en el evangelio el lugar de María en la Iglesia: es voluntad del Hijo que acojamos a María como Madre; que María nos acoja como hijos.

2. La cristología de las Cartas de san Juan

En la *Primera Carta de san Juan* se transmite una idea fundamental: la comunión del cristiano con Dios se manifiesta en la fe en Jesucristo y en la práctica de la caridad fraterna. Ambos aspectos (fe y caridad), sostenidos por la esperanza, constituyen lo característico del obrar cristiano. La fe en Jesucristo implica acoger la verdad de su divinidad y el realismo de la encarnación.

Las *Cartas segunda y tercera* contienen recomendaciones que amplían lo dicho en la primera: el amor fraterno implica la observancia de los mandamientos; hay que estar precavidos ante los seductores que no confiesan a Jesucristo venido en carne; se debe perseverar en la doctrina de Cristo para vivir la comunión divina. Las cartas subrayan el realismo de la encarnación (la verdad de la carne asumida por el Verbo) frente a propuestas heréticas (gnósticas adopcionistas).

3. La cristología del Apocalipsis

En el Apocalipsis se aprecian dos partes claramente diferenciadas, precedidas de un Prólogo y cerradas con un epílogo: en el prólogo (cf. Ap 1,1-3) se presenta al autor y la obra; la Primera Parte (cf. Ap 1,4-3,22) contiene las cartas dirigidas a las siete iglesias; la Segunda Parte (cf. Ap. 4,1-22,15) recoge las visiones escatológicas; el Epílogo (cf. Ap 22,16-21) muestra el diálogo entre Jesús y la Iglesia.

El objetivo central del Apocalipsis es poner en guardia a los cristianos frente a los peligros para la fe y consolar en medio de la tribulación. Para ello, se presenta en forma de visión la segunda venida de Cristo (la parusía) y el establecimiento definitivo de su Reino al final de los tiempos.

Jesucristo es presentado como el Redentor mediante su muerte en Cruz. Los títulos preferidos para hablar de Cristo son: «Cordero», presentado como inmolado y erguido, es decir, muerto y resucitado; «Hijo de hombre», destinado a recibir el dominio sobre las naciones; «Rey de reyes y Señor de señores», es decir, rey universal, soberano de todas las criaturas; «Esposo», por su relación con la Iglesia.

Cristo es Juez y Señor de la historia. Sólo Él puede abrir «el libro». Mediante su muerte y resurrección ha vencido para siempre al Maligno. Cristo es el «esperado» (cf. Ap 22,20).

VI. LA CRISTOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO EN SU CONJUNTO

Aunque son numerosas las expresiones cristológicas que aparecen en los escritos del Nuevo Testamento, todas ellas manifiestan una extraordinaria unidad. La unidad de fondo de la cristología del NT reside tanto en la única realidad de Jesucristo como en la unidad del mensaje predicado sobre Él.

La variedad y el desarrollo de la cristología de cada autor dependen de la diversidad de experiencias, de comprensión y de expresión por parte de la comunidad cristiana primitiva y de los autores sagrados. Las diferentes cristologías no sólo se diferencian entre sí por la diferente luz con que se ilumina a la Persona de Cristo, sino que unas y otras aportan también nuevos elementos.

En la cristología del Nuevo Testamento se pueden reconocer, además, diversos modelos expresivos. Existe el modelo «de dos estadios»: Jesús terreno – Cristo glorioso, como el esquema mesiánico o el de humillación-exaltación. También está el modelo «de tres estadios»: preexistencia-revelación (vida terrena y resurrección) – sacerdocio (Jesús glorificado intercede por nosotros). La diversidad de modelos expresa la riqueza del Misterio de Cristo.

«Los autores del Nuevo Testamento, como pastores y maestros, dan testimonio del mismo Cristo con voces distintas en la sinfonía de un único canto»[7]. La Tradición, que ha visto nacer el testimonio escrito sobre Jesús, es el cauce vivo que custodia lo recibido de Cristo y lo transmite fielmente bajo la acción del Espíritu Santo. Los Santos Padres serán testigos privilegiados de la Tradición Apostólica. En ellos se descubre, tras la época neotestamentaria, la creciente comprensión del Misterio de Cristo en continuidad con el depósito recibido de los apóstoles.

[7] PCB, *Sagrada Escritura...*, o.c., 2.2.2.2.b (EB 1017).

CAPÍTULO VI

LA CRISTOLOGÍA PATRÍSTICA Y CONCILIAR (SS. II-VIII)

BIBLIOGRAFÍA

ALBERIGO, G. (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Sígueme, Salamanca 1993) 17-134; AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009) 235-416; AYÁN CALVO, J. J., *Osio de Córdoba. Un siglo de historia del cristianismo* (BAC, Madrid 2013); BRONTESI, A., *La soteria in Clemente Alessandrino* (Univ. Gregoriana Editrice, Roma 1972); CANALS VIDAL, F., *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica* (Scire, Barcelona 2003); CANTALAMESSA, R., *La cristologia di Tertulliano* (Edizioni Universitarie Friburgo, Friburgo 1962); CASULA, L., *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico* (Glossa, Milano 2000); COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo* (BAC, Madrid ²1998); CROUZEL, H., *Orígenes. Un teólogo controvertido* (BAC, Madrid 1998); GALOT, J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* (CETE, Madrid 1982); GRANADOS, J., *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2005); GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Sígueme, Salamanca 1997); KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1980); LADARIA, L. F., *La cristología de Hilario de Poitiers* (Univ. Gregoriana Editrice, Roma 1989); ÍD., *Diccionario de san Hilario de Poitiers* (Monte Carmelo, Burgos 2006); MORENO MARTÍNEZ, J. L., *La Luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial* (ITSI, Toledo 2005); ORBE, A., «La Patrística y el progreso de la teología»: *Gregorianum* 50 (1969) 543-569; ÍD., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III,* 2 vols. (BAC, Madrid 1976); ÍD., «Sobre los inicios de la Teología»: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 689-704; ORBE, A. - SIMONETTI, M., *Il Cristo.* I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo* (Mondadori, Milán ³1990); PONS G., (ed.), *Jesucristo en los Padres de la Iglesia* (Ciudad Nueva, Madrid 1997); RIVERA RECIO, J. F., *El adopcionismo en España (s. VIII)* (Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 1980); SÁEZ GUTIÉRREZ, A., *Canon y autoridad en los dos primeros siglos. Estudio histórico-teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos,* 2 vols. (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014); SESBOÜÉ, B., (dir.), *Historia de los dogmas,* I (Secretariado Trinitario, Salamanca 1995); SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975); ÍD., *Il Cristo. II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo* (Mondadori, Milán 1990); ÍD., *Studi di cristologia postnicena* (Istituto Patristico Augustiniano, Roma 2006); VICIANO, A., *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano* (Eunsa, Pamplona 1986).

A los autores de la antigüedad cristiana correspondió la tarea de recibir, custodiar y transmitir el depósito de la fe que los apóstoles le habían confiado. En la época de los Santos Padres, se produce el nacimiento de la teología como reflexión a partir de la Palabra de Dios. Para conocer el contenido de la Revelación, la Iglesia acudió a la Escritura frente a los paganos, y a la predicación pública y oficial de los apóstoles (Tradición) frente a los judíos y herejes. Escritura y Tradición, sin embargo, no tuvieron en su origen unos límites bien determinados[1]. Una cosa leían los judíos en el Antiguo Testamento, otra los herejes y otra los eclesiásticos. Una tradición invocaban los judíos y otra los herejes y eclesiásticos. La primera teología fluctuó a merced de las noticias que se poseían sobre el Canon y sobre la Tradición. A la par que ambas realidades iban siendo fijadas, surgió la teología por un doble impulso: exigencia propia de la fe que busca inteligencia *(fides quaerens intellectum)* y defensa del depósito de la fe recibido de los apóstoles.

La primera teología participa del impulso evangelizador de los orígenes: el Misterio de Cristo es una realidad proclamada, celebrada y vivida. La teología surge cuando este Misterio es profundizado intelectualmente y defendido de propuestas falsificadoras. Esta doble tendencia ha estado presente en la teología desde sus orígenes hasta nuestros días. El periodo de los Santos Padres conocerá las primeras exposiciones teológicas, sistemáticamente elaboradas, sobre el Misterio de Jesucristo y de la Santísima Trinidad. Es el periodo de la Iglesia indivisa, anterior al Cisma de Oriente. Su importancia es capital en la Historia de la Iglesia, pues en este periodo se desarrollaron los siete primeros concilios ecuménicos en los que se esclareció la verdad de la fe en el Misterio de Dios, Uno y Trino, y en el Misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

El período patrístico se extiende desde la época de los autores posteriores a la generación apostólica hasta el siglo VIII, momento en que se consolida en Oriente el Imperio bizantino y comienza en Occidente el reino carolingio. Dentro de este extenso período distinguimos tres etapas: la etapa prenicena (hasta el 325), la de los cuatro primeros concilios ecuménicos (hasta el 451), y la del final de la patrística (hasta el 787). Cada uno de estos tres periodos se enmarcará en las corrientes teológicas del momento, a fin de mostrar las aportaciones conciliares como hitos importantes en la formulación de la doctrina de la fe que, si bien responde a un contexto determinado, el alcance de su aportación no se agota en los límites históricos de ese contexto.

[1] Cf. A. SÁEZ GUTIÉRREZ, *Canon y autoridad en los dos primeros siglos. Estudio histórico-teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos*, I-II (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014).

I. CRISTOLOGÍA EN LAS TRADICIONES TEOLÓGICAS

La teología en cuanto tal surge en la primera mitad del siglo II en ambientes heréticos y sectarios al margen de la Gran Iglesia[2]. A partir de la mitad del siglo II reconocemos cuatro tradiciones teológicas, una sectaria (polifacética) y tres eclesiásticas (asiática, alejandrina y africana).

1. Cristologías heréticas

Las primeras enseñanzas desviadas sobre Jesús pueden ser resumidas en tres grandes grupos. En primer lugar, se encuentran los *grupos cristianos judaizantes,* que quisieron coordinar la doctrina evangélica con algunos axiomas del judaísmo, como la monarquía absoluta de Dios, la concepción de Jesús como puro hombre o su adopcionismo en el Jordán. A este grupo pertenecen, por ejemplo, los *ebionitas,* que consideraban a Jesús un simple hombre. Entre ellos había quienes admitían la concepción virginal de Jesús, pero afirmando siempre que era un mero hombre. Muchos de los judaizantes eran adopcionistas, es decir, afirmaban que Jesús era hijo adoptivo de Dios; su filiación adoptiva habría comenzado al ser bautizado en el Jordán. En estos grupos se niega la verdadera divinidad de Jesús y se invierte la verdad de la encarnación: no se afirma que Dios se ha hecho hombre, sino que el hombre Jesús llega a ser dios por adopción. Cuando se niega la divinidad de Jesús, es fácil reducir el cristianismo a un voluntarismo ético: Jesús es un modelo que debe ser imitado, pero no nos comunica su vida.

En segundo lugar, están los seguidores de Marción *(marcionitas),* quienes defendían de tal manera la novedad absoluta del cristianismo que negaban la continuidad con el Antiguo Testamento. Para Marción, el Padre de Jesús no es el Dios Creador del AT. Mientras en el AT se revela un Dios demiurgo, creador, vengativo y guerrero, en el Nuevo Testamento Jesús revela al Padre bueno y misericordioso. Entre AT y NT no hay continuidad sino oposición.

En tercer lugar, se encuentran los *gnósticos*[3]. El cristianismo verdadero es para ellos el conocimiento (gnosis) de Dios. Los cristianos vulgares son creyentes; los verdaderos son teólogos (gnósticos). La teología no está al alcance de los simples, sino sólo de los iniciados. La gnosis abre al conocimiento del Dios desconocido. La Escritura la leen con el auxilio de tradiciones privadas que sólo han sido transmitidas a un grupo selecto de iluminados. La teología gnóstica, aún de impronta bíblica, resulta sumamente complicada porque se desarrolla con un lenguaje mítico. Con sus mitos esconden el conocimiento sólo a los iniciados. Los gnósticos consideran que el alma está atrapada en

[2] Cf. A. Orbe, «La Patrística y el progreso de la teología»: *Gregorianum* 50 (1969) 543-569; Íd., «Sobre los inicios de la Teología»: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 689-704.

[3] Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III,* 2 vols. (BAC, Madrid 1976).

el cuerpo y sostienen que la carne es indigna de la salvación. Entre los gnósticos, están los ofitas y los valentinianos. Jesús es un simple hombre a quien Cristo se une al ser bautizado en el Jordán y abandona en la pasión. Los gnósticos distinguen a Jesús, considerado un simple hombre, de Cristo, al que sí consideran de condición divina. Los gnósticos niegan que Dios verdaderamente se haya hecho hombre. Niegan, en consecuencia, la humanidad verdadera de Cristo. Entre ellos están los *docetas* (del verbo griego *dokeo,* «aparentar»), quienes sostienen que Cristo asumió una carne sólo en apariencia. La pasión y el sufrimiento son considerados indignos de Dios. Proponen un cristianismo de élite, reducido a un espiritualismo desencarnado.

En resumen, las primeras herejías surgen por no acoger la verdad íntegra de Jesús, bien sea negando su divinidad (adopcionismo), bien sea negando su humanidad (docetismo gnóstico), bien sea construyendo un «Jesús a medida» a partir de unas Escrituras no recibidas sino seleccionadas[4].

> Las primeras herejías negaron menos la divinidad de Jesucristo que su humanidad verdadera (docetismo gnóstico). Desde la época apostólica la fe cristiana insistió en la verdadera encarnación del Hijo de Dios, «venido en la carne». Pero desde el siglo III, la Iglesia tuvo que afirmar frente a Pablo de Samosata, en un Concilio reunido en Antioquía, que Jesucristo es hijo de Dios por naturaleza y no por adopción (CCE 465).

La primera teología de la Gran Iglesia surgirá a remolque de la herética y en oposición a ella. Frente a los grupos sectarios, la tarea teológica de los eclesiásticos consistió en: i) descubrir y refutar los puntos fundamentales de la teología sectaria; ii) señalar sus principios no cristianos; iii) perseguir los testimonios de la Escritura a los que recurrían; iv) exponer los criterios de interpretación y la tradición homogénea de la propia exégesis; v) restituir paralelamente a la *Regula veritatis* la teología de la Gran Iglesia. Esta tarea se llevará a cabo en tres ámbitos culturales diferentes: el asiático-antioqueno, el africano y el alejandrino.

2. Cristología en la tradición asiática

La *tradición asiática (antioquena)* se caracteriza por proponer la *salus carnis* («salvación de la carne») mediante el Verbo encarnado. A la tradición asiática pertenecen autores como san Ignacio de Antioquía, san Justino o san Ireneo de Lyon.

[4] Cf. J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* (CETE, Madrid 1982) 221-226.

a) *San Ignacio de Antioquía*

La cristología de las *Cartas* de *san Ignacio de Antioquía* es muy rica[5]. Afirma con claridad la preexistencia de Jesucristo: el Verbo de Dios estaba junto al Padre, Hijo único, pensamiento del Padre; invisible, se hizo por nosotros visible[6], Dios hecho carne; su sangre es la sangre de Dios[7]. Es claro también el lugar central que Jesucristo ocupa en la historia de la salvación, y ya los profetas que anunciaron su venida eran en espíritu discípulos suyos. San Ignacio ofrece una lectura cristológica del Antiguo Testamento. La encarnación, la pasión y la muerte son reales, acaecidas en la carne. La cristología de san Ignacio es antidoceta. Los docetas negaban que Cristo fuera verdadero hombre y no tomaban en serio ni la encarnación ni la resurrección y, en consecuencia, tampoco la vida nueva del bautismo ni la eucaristía. Para san Ignacio todo va unido y la eucaristía es uno de los aspectos que hay que aceptar para entender todo el misterio de Cristo y de la Iglesia. Frente a los docetas, afirma el realismo de la encarnación con fórmulas en las que se reitera el adverbio *verdaderamente*[8]. Mediante fórmulas paralelas y en contraste, san Ignacio presenta la doble condición, divina y humana, de Jesucristo, al mismo tiempo que presenta al Redentor como médico. No podría, en efecto, habernos salvado si no fuera Dios y hombre al mismo tiempo.

> Hay un sólo médico, carnal y espiritual, creado e increado, que en la carne llegó a ser Dios, en la muerte, vida verdadera, [nacido] de María y de Dios, primero pasible y, luego, impasible, Jesucristo nuestro Señor[9].

A san Ignacio debemos el primer testimonio de la inclusión de dos menciones en los credos incipientes: la mención de la concepción virginal de Jesús («nacido de María virgen») y la mención de Poncio Pilato[10]. Con

[5] Cf. J. J. Ayán Calvo, «Introducción», en Ignacio de Antioquía, *Cartas* (FuP 1,81-83); Íd., «Introducción», en *Padres Apostólicos* (BPa 50,203-230).

[6] «Aguarda al que está por encima de toda contingencia, al Intemporal, al Invisible, al que se hizo visible por nosotros, al Impalpable, al Impasible, al que se hizo pasible por nosotros, al que por nosotros soportó de todas las maneras» (San Ignacio de Antioquía, *Pol.* 3,2 [FuP 1,185; BPa 50,284]).

[7] «Existe un único Dios, el cual se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Palabra salida del Silencio, la cual complació en todo al que lo había enviado» (San Ignacio de Antioquía, *Magn.* 8,2 [FuP 1,133; BPa 50,252]).

[8] «Padeció todo esto por nosotros, para salvarnos. Padeció verdaderamente, así como también se resucitó verdaderamente. No como algunos incrédulos dicen que padeció en apariencia. ¡Ellos sí son apariencia! Y tal como piensan, les sucederá que serán incorpóreos y fantasmales» (San Ignacio de Antioquía, *Smirn.* 2 [FuP 1,171; BPa 50,276]).

[9] San Ignacio de Antioquía, *Ef.* 7,2 [FuP 1,111; BPa 50,239].

[10] «Pues he sabido que habéis alcanzado la perfección en la fe inconmovible de manera que estáis clavados en la carne y en el espíritu a la cruz del Señor Jesucristo, sólidamente establecidos en el amor por la sangre de Cristo y repletos de certeza en nuestro Señor, que es verdaderamente, *de la estirpe de David,* según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan *para que toda justicia fuese cumplida* por Él, crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes —nosotros existimos gracias a su fruto, gracias a su bienaventurada pasión— *para levantar un signo* por los siglos mediante su resurrección para sus santos y fieles, ya sean judíos, ya sean paganos, en el único cuerpo

la primera se afirma la condición divina de Jesús, concebido sin concurso de varón[11]. Con la segunda se confirma la autenticidad histórica de lo transmitido a propósito de Jesús; se data el hecho histórico de la pasión y muerte del Señor según el procedimiento habitual en la antigüedad de indicar las fechas mediante la referencia a los años de gobierno de las autoridades (emperador, rey, gobernador, etc.). Jesús, de la estirpe de David, hijo de María perseguido, muerto en cruz, ha resucitado verdaderamente de entre los muertos en cuanto carne y espíritu, nacido de María y de Dios. La economía salvífica consiste en la redención del hombre carnal por obra del Dios hecho carne. Ignacio combate el docetismo y anticipa en larga medida la cristología de Ireneo y de Justino.

b) *San Justino*

En *san Justino* descubrimos los primeros intentos de una teología trinitaria, en la que, a partir de los datos de la Sagrada Escritura, se pretende armonizar la afirmación de la unidad y unicidad de Dios (Dios es Uno y Único) con la distinción de personas. Una lista de las obras de *san Justino* ha sido transmitida por Eusebio de Cesarea, pero hasta nosotros sólo han llegado dos *Apologías,* el *Diálogo con el judío Trifón,* y el fragmento de un *Tratado sobre la resurrección*[12]. Las *Apologías* exculpan a los cristianos de las acusaciones arrojadas contra ellos con argumentaciones de carácter teológico y moral, jurídico y político. Justino describe ahí el rito eucarístico y demuestra la divinidad de Cristo a la luz de las profecías. La *Primera Apología,* compuesta en Roma hacia el 153, está destinada a Antonino Pío, Marco Aurelio y Lucio Vero. La *Segunda Apología* es una especie de apéndice a la primera y fue escrita poco después.

> Demostraremos que con razón honramos también a Jesucristo, que fue nuestro maestro en estas cosas y que para esto nació, el mismo que fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador de Judea en tiempo de Tiberio César. Lo honramos sabiendo que es el Hijo del verdadero Dios, a quien tenemos en segundo lugar, y al Espíritu profético, a quien ponemos en el tercero. En esto se nos tacha de locura diciendo que damos el segundo puesto, después del Dios inmutable, eterno y creador de todas las cosas, a un hombre crucificado[13].

de la Iglesia» (San Ignacio de Antioquía, *Smirn.* 1,1 [FuP 1,171; BPa 50,275s]). «Pues según el designio de Dios, por María fue concebido Jesús, el Cristo, nuestro Dios, *del linaje de David* y del Espíritu Santo, el cual nació y fue bautizado para purificar el agua con su pasión» (Íd., *Ef.* 18,2 [FuP 1,121; BPa 50,245]); cf. J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos* (Secr. Trin., Salamanca 1980) 90-93.178.181s.

[11] «Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella. Asimismo, la muerte del Señor. Tres misterios clamorosos que tuvieron lugar en el silencio de Dios» (San Ignacio de Antioquía, *Ef.* 19,1 [FuP 1,123; BPa 50,245s]).

[12] Cf. J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2005).

[13] San Justino, *1 Apol.* 13,3-4 (BAC.N 116,194).

El *Diálogo con Trifón* demuestra, argumentando a partir del Antiguo Testamento, que la religión de los judíos es incompleta, ya que no quieren reconocer en Jesús al Mesías anunciado por sus mismas profecías[14]. El Mesías del Antiguo Testamento, revelado en el Nuevo, es la clave de un designio divino que se articula a lo largo de toda la historia y se desarrolla gradualmente[15]: entrevista por los griegos y más aún por los judíos, la verdad ha encontrado plena revelación en la encarnación del Verbo.

Justino se interesa de manera muy notoria en el Logos. No en el de los filósofos, sino en Cristo, Hijo de Dios, persona distinta del Padre, aún sin estar separada de Él. Para el filósofo mártir, Dios es absolutamente trascendente: no puede establecer ningún contacto con el mundo, ni siquiera para crearlo, si no es a través de un mediador, que es el Logos. Al principio el Logos estaba de alguna manera en Dios, pero sin distinguirse realmente de Él; luego, justo antes de la creación, emanó de Dios con el fin de crear y de gobernar el mundo; sólo después de esta emanación parece pensar Justino que se constituye el Logos en persona divina, aunque permanece subordinado al Padre. El Logos nos revela al Padre, y es el maestro que nos lleva a Él.

> Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora. De suerte que también los que anteriormente vivieron sin razón, se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón; mas los que conforme a esta han vivido y siguen viviendo son cristianos y no saben de miedo ni turbación[16].

El Logos en toda su plenitud sólo apareció en Cristo, pero de una manera tenue estaba ya en el mundo, pues en cada inteligencia humana hay una *semilla del Logos* capaz de germinar. De hecho, germinó en los profetas del pueblo de Israel y en los filósofos griegos; y, por este origen

[14] «Ni Abrahán, ni Isaac, ni Jacob, ni ningún otro hombre vio jamás al Padre inefable y Señor absoluto de todas las cosas y también de Cristo, sino su Hijo, que es también Dios por voluntad del Padre, y ángel por estar al servicio de sus designios. Él es el mismo que el Padre quiso naciera hombre por medio de la Virgen y que en otro tiempo se hizo fuego para hablar con Moisés desde la zarza» (San Justino, *Dial.* 127,4 [ibíd., 525]).

[15] «En cuanto a su Hijo —sólo a Él se le llama propiamente Hijo— el Verbo, que existe antes que las criaturas, que estaba con el Padre y fue generado, cuando al principio Dios creó y ordenó por medio de Él todas las cosas, se llama Cristo porque ha sido ungido y porque Dios ha ordenado por medio de Él todas las cosas. Este nombre tiene también un sentido incognoscible, de la misma manera que la denominación "Dios" no es nombre, sino un modo, inscrito en la naturaleza, que tienen los hombres de nombrar una realidad inexplicable. Jesús, en cambio, es un nombre de hombre que significa Salvador. Pues, como ya hemos dicho antes, el Verbo se hizo hombre por designio de Dios Padre y nació para la salvación de los hombres creyentes y la destrucción de los demonios, como podéis comprobar según lo que ahora mismo está sucediendo ante vuestros ojos» (San Justino, *2 Apol.* 6,3-5 [ibíd., 266s]).

[16] San Justino, *1 Apol.* 46,2-4 (ibíd., 232s).

común, no puede haber contradicción entre el cristianismo y la verdadera filosofía; con mayor razón, dice, puesto que Moisés fue anterior a los filósofos, y estos tomaron sus verdades de él.

c) *San Ireneo de Lyon*

Discípulo de Policarpo de Esmirna, *san Ireneo de Lyón* en el 177 era «presbítero» entre los hermanos de Vienne y de Lyon, sucediendo luego al obispo Potino de Lyon. Sólo dos de sus numerosos escritos nos son conocidos íntegramente, aunque sea en versiones antiguas: la «Denuncia y refutación de la falsa gnosis» *(Adversus haereses,* transmitida en latín y parcialmente en armenio; del original griego se conservan numerosos fragmentos) y la «Exposición de la predicación apostólica» *(Demonstratio,* conservada sólo en armenio).

El plan salvífico *(oikonomía)* de Dios es expuesto por san Ireneo en contraposición al dualismo cosmológico de los gnósticos. Siguiendo a san Pablo (cf. Ef 1,10), el santo sostiene que el desorden introducido por la desobediencia de Adán se recompone mediante la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

> Ignoran que este Verbo Unigénito, que siempre está presente al género humano, que se ha unido y se ha amasado con la criatura plasmada según la complacencia del Padre y se ha hecho carne, es el mismo Jesucristo Nuestro Señor, que también ha padecido por nosotros, ha resucitado por nosotros y que de nuevo vendrá en la gloria del Padre para resucitar toda carne y manifestar la salvación y aplicar la regla del justo juicio a todos los que han vivido bajo su poder. Pues uno solo es Dios Padre... y uno sólo Jesucristo Nuestro Señor, viniendo por un plan salvífico universal y recapitulando todas las cosas en sí mismo. Entre todas las cosas está incluido también el hombre, plasmación de Dios; por eso, también ha recapitulado al hombre en sí mismo: se ha hecho visible el invisible, comprensible el incomprensible, pasible el impasible y hombre el Verbo, recapitulando todas las cosas en sí mismo, de modo que, así como el Verbo de Dios es el príncipe entre los seres supracelestes, espirituales e invisibles, así también tenga el principado sobre los seres visibles y corporales, y asumiendo en sí mismo el primado y poniéndose Él mismo como cabeza de la Iglesia, atraiga hacia sí todas las cosas en el momento oportuno[17].

Así, por la encarnación del Hijo y por el envío del Espíritu, el hombre es elevado a Dios y conducido al fin de la resurrección corporal y de la participación en el Espíritu divino. La encarnación es vista como bajada de Dios para subir al hombre: «El Dios-hombre se hizo hijo de los hombres para que nosotros recibiéramos por medio de él la adopción en el estado de hijo»[18]. Especialmente luminosa es la enseñanza de san Ireneo sobre la relación entre el Verbo y el Espíritu Santo.

[17] San Ireneo, *Adv. haer.* III,16,6 (SCh 34,290-292).
[18] Ibíd. III,16,3 (l.c., 282).

> Los profetas anunciaban que de la estirpe de David tenía que florecer el cuerpo de Jesucristo, para que fuese, según la carne, hijo de David (que era hijo de Abrahán) en virtud de una larga cadena de generaciones, y, según el Espíritu, Hijo de Dios, preexistente con el Padre, engendrado antes de la fundación del mundo, y aparecido, como hombre, al mundo entero en los últimos tiempos; Él es el Verbo de Dios, que «recapitula en sí todas las cosas, las del cielo y las de la tierra» (Ef 1,10). Unió, pues, al hombre con Dios y obró la comunión entre Dios y el hombre, porque no habríamos podido en absoluto obtener participación alguna en la incorruptibilidad sino hubiera venido [el Verbo] a habitar entre nosotros. Pues si la incorruptibilidad hubiera permanecido invisible y oculta, no nos hubiera sido de ninguna utilidad. Pero se hizo visible para que íntegramente recibiésemos una participación de esta incorruptibilidad. Y porque, envueltos todos en la creación originaria de Adán, hemos sido vinculados a la muerte, por causa de su desobediencia, era conveniente y justo que, por obra de la obediencia de quien se hizo hombre por nosotros, fueran rotas las cadenas de la muerte. Y porque la muerte reinaba sobre la carne, era necesario que fuera abolida por medio de la carne, y que el hombre fuera liberado de su opresión. «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14) para destruir por medio de la carne el pecado que por obra de la carne había adquirido el poder, el derecho de propiedad y dominio; y para que no existiese más entre nosotros. Por esta razón Nuestro Señor tomó una corporeidad idéntica a la de la primera creatura para combatir a favor de los primogenitores y vencer en Adán a quien en Adán nos había herido[19].

San Ireneo conoce la unción de Cristo indicada en el Salmo 44 [45],8 («Dios te ha ungido con óleo de alegría más que a tus compañeros»). Al igual que otros autores contemporáneos, habla de *Cristo* para referirse al Verbo antes de su encarnación. El Verbo requiere ser ungido antes de consumar su obra creadora. Ahora, la unción afecta directamente al Verbo, conservador de la creación, más que como creador. El Verbo recibió la unción sobre sí para ungir luego el universo. De esta forma, mediante su función conservadora física, el Verbo presagia la soteriología que Encarnado llevará a cabo sobre la Iglesia. Imagen de la unción eterna del Hijo será la unción de Jesús, el Verbo encarnado, que tendrá lugar en su Bautismo. La unción del Verbo creador y del Verbo encarnado se corresponden. La Unción de Jesús se encamina a la salvación de los hombres, por eso recae sobre un hombre, afectando al Verbo en cuanto hombre. El Espíritu no podía pasar directamente del Verbo creador al hombre; este no hubiera sido capaz de recibirlo. Podía, en cambio, pasar de la humanidad de Jesús a los demás hombres. En Pentecostés, el Espíritu obrará en los creyentes lo que había hecho en Jesús. En su aplicación a los cristianos (bautismo), el Espíritu de Pentecostés adaptará a los cristianos a Dios. El bautismo de los creyentes se descubre así como extensión del bautismo de Jesús. Ireneo profundiza en el paralelismo, ya formulado por Justino, entre Eva y María; esta última se convierte en la abogada de Eva[20].

[19] Íd., *Dem.* 30-31 (FuP 2,117-121).
[20] Cf. Íd., *Adv. haer.* III,22,4 (l.c., 378-382).

3. Cristología en la tradición alejandrina

La *tradición alejandrina,* de corte platonizante, propone la salvación del alma mediante el Alma de Cristo. A esta tradición pertenecen autores como Clemente de Alejandría, quien compondrá un tratado, *El Pedagogo,* en el que se presenta a Cristo como guía del cristiano. Sin embargo, el autor de mayor influencia en esta tradición será Orígenes, el primero en proponer comentarios completos a los libros de las Escrituras.

a) *Clemente de Alejandría*

Clemente de Alejandría nació probablemente en Atenas, de padres paganos. Tras la conversión viajó mucho hasta que, llegado a Alejandría, se hizo discípulo de Panteno, al que sucedió en la dirección de la escuela catequética, hacia el 200. Durante la persecución de Septimio Severo, abandonó Egipto refugiándose en Capadocia, donde murió antes del 215.

La cristología de Clemente está centrada en el aspecto divino de Cristo-Logos[21]. Él es el único que ha revelado el misterio de Dios, por ser Él mismo Dios y hombre. Precisamente por ello, es el único Salvador.

> Por tanto, el Logos, Cristo, es causa no sólo de que nosotros existamos en el pasado (pues Él estaba en Dios), sino también de que estemos bien, pues ahora se manifestó a los hombres este mismo Logos, el único que es a la vez estas dos cosas: Dios y hombre, responsable de todos nuestros bienes. Por él, después de aprender el vivir rectamente, somos conducidos a la vida eterna [...] Se manifestó hace poco el Salvador que existía desde el principio; se manifestó el maestro, el que es en el que es, porque «el Logos estaba junto a Dios», se manifestó el Logos por el que han sido creadas todas las cosas. Y el que desde el principio como creador había dado la vida junto con la creación, manifestándose como maestro, nos enseñó a vivir rectamente, para conducirnos finalmente, como Dios, a la vida eterna[22].

En Clemente no encontramos todavía una reflexión explícita sobre la generación eterna del Verbo, pero, al igual que algunos apologistas como san Justino, pone en estrecha relación la generación «antes del tiempo» con la creación. La generación del Hijo, realizada por amor, convierte al Padre en «mujer» y «madre», pues engendra de sí.

> En efecto, ¿qué se necesita aún? Considera los misterios de la caridad, y entonces contemplarás el seno del Padre, a quien sólo Dios [Hijo] Unigénito manifestó. Y además Dios mismo es amor, y por amor nuestro se hizo mujer. Ciertamente, lo inefable de Dios es [ser] Padre, y la compasión para con nosotros le ha hecho madre. Por amor el Padre se hizo mujer, y una gran señal de ello es aquel a quien engendró de sí mismo; y el fruto engendrado del amor es amor. Por eso también Él descendió

[21] Cf. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino* (Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1972).

[22] Clemente de Alejandría, *Protr.* 7, 1. 3 (FuP 21,79-81).

> [al mundo], por eso se revistió de hombre, por eso sufrió voluntariamente lo humano, para que, medido según nuestra debilidad, a los que amó, nos mida conforme a su propio poder[23].

La misma doctrina del Logos permite a Clemente buscar la armonía entre el Evangelio y la cultura griega, de la cual, sobre todo, tomará la filosofía con el fin de ponerla al servicio de la demostración de la fe. La sabiduría griega participa de la sabiduría divina. El único Logos es el que ha distribuido a cada nación la forma de sabiduría que le es propia.

b) *Orígenes*

Orígenes nació el año 185 en una familia cristiana de Alejandría. Su padre Leónidas padeció el martirio en el 201; el deseo de imitar a su padre le acompañó toda su vida. Desde joven se dedicó a la enseñanza, primero de la gramática y, más tarde, a la instrucción de los catecúmenos. Llamado a los dieciocho años por el obispo Demetrio para instruir a los catecúmenos, se convirtió muy pronto en maestro en Alejandría. Posteriormente fue exiliado y se estableció en Cesarea de Palestina. Durante el período alejandrino escribió los cuatro libros *De Principiis*, que constituyen el tratado sistemático más antiguo del dogma cristiano. Sin duda es el autor antiguo de lengua griega que más influencia ha ejercido en toda la teología posterior. Durante la persecución de Decio (250/251) fue apresado y torturado con el fin de que abjurara de su fe. Permaneció siempre fiel. Puesto en libertad, murió poco después (254). La principal actividad literaria de Orígenes estuvo dedicada al estudio de la Biblia.

La cristología de Orígenes se desarrolla en dos planos: en el del Logos y en el de la historia. El paso de un plano a otro hace difícil precisar cómo entendió la constitución del Redentor y la naturaleza propia de la redención. Las aportaciones más importantes de Orígenes a la profundización sobre el Misterio de Jesucristo se encuentran en dos temas: la generación eterna del Hijo y el alma humana de Cristo[24].

El alejandrino es el primero en desarrollar una teología de la generación eterna de la Sabiduría, identificada con el Hijo. No es posible imaginar que el Padre haya estado nunca sin engendrar a la Sabiduría de la que habla la Escritura:

> Por esto nosotros reconocemos que Dios es siempre Padre de su Hijo unigénito, que nació ciertamente de él y que saca de él lo que es, aunque sin ningún inicio, no sólo lo que puede distinguirse en algunos espacios de tiempo, sino ni siquiera lo que la mente sola suele contemplar de sí misma y, por así decir, observar con el espíritu y el intelecto desnudo. Luego debe creerse que la Sabiduría ha sido engendrada sin ningún inicio que pueda expresarse o pensarse. En este ser subsistente de la Sabiduría

[23] Íd., *Quis div. salv.* 37, 1-3 (FuP 24,295-297).

[24] Cf. J. Wolinski, «De la economía a la "teología" (siglo III)», en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los dogmas, 1* (Secr. Trin., Salamanca 1995) 163-185; H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido* (BAC, Madrid 1998) 259-277.

> estaba toda la virtualidad y la forma de la futura creación, ya de las cosas que existen primariamente, ya de las que se derivan de ellas, preformadas y dispuestas en virtud de la presciencia: en relación con estas criaturas, que habían sido prefiguradas y descritas en la Sabiduría, la Sabiduría dice por medio de Salomón que fueron creadas como inicio de los caminos de Dios (cf. Prov 8,22), es decir, conteniendo en sí misma los inicios o las razones o las especies de todas las criaturas[25].

Recibir el ser de otro no implica necesariamente haber comenzado a existir. Se dice de la Sabiduría que ha sido engendrada, no a modo de «salida» fuera de Dios en el momento de la creación, sino engendrada desde siempre, y se identifica con el Hijo. El Padre no existe sin el Hijo, pues entonces no sería Padre:

> ¿Cómo puede decirse que hubo un momento en que no habría sido el Hijo? Eso es lo mismo que decir que hubo un momento en que la Verdad no habría sido, en que la Sabiduría no habría sido, en que la Vida no habría sido, mientras que en todos estos aspectos se enumera perfectamente la sustancia del Padre[26].

Hasta tal punto pertenece el Hijo al ser del Padre que si se niega la eternidad del Hijo se niega el ser mismo del Padre. Para explicar este misterio, Orígenes recurre a la comparación del sol y del rayo: como el rayo no existe sin el sol, así también el Hijo es engendrado desde siempre y sin cesar.

> Veamos lo que es nuestro Salvador: «Él es reflejo de su gloria» (Heb 1,3). El *reflejo de su gloria* no ha sido engendrado de una vez para no ser más engendrado, sino que, al igual que la luz es generadora del resplandor, así también es engendrado el *reflejo de la gloria* de Dios. [...] si el Salvador es engendrado sin cesar por el Padre, también tú, si posees el *espíritu de adopción*, Dios te engendra sin cesar en el Salvador[27].

En Orígenes —al menos en la versión latina que nos ha llegado de Rufino— se distinguen claramente las dos naturalezas de Cristo: «Hay que saber ante todo que una es en Cristo la naturaleza divina, el Hijo único del Padre, y otra la naturaleza humana que asumió en los últimos tiempos de la economía»[28]. Al presentar la encarnación, el alejandrino recurre al «principio soteriológico», de gran importancia en los debates cristológicos del siglo IV, según el cual sólo se salva lo que ha sido asumido: «El hombre no se habría salvado por entero, si el Salvador no se hubiera revestido del hombre entero»[29]. Para exponer el modo en que las dos naturalezas, humana y divina, se han unido en Cristo recurre al alma como intermediario entre Dios y la carne:

[25] ORÍGENES, *De princ.* I,2,2 (SCh 252,113-115; FuP 27,171).

[26] Ibíd. IV,4,1 (SCh 268,403). Este texto nos ha llegado a través de san Atanasio, quien lo citará en la controversia arriana; cf. SAN ATANASIO, *De decr. Nic. syn.* 27,1-2 (citado en SCh 269,244-246; FuP 27,931-933).

[27] ORÍGENES, *Hom. in Jer.* IX, 4 (SCh 232,393-395; BPa 72,180).

[28] ID., *De princ.* I,2,1 (SCh 252,111; FuP 27,167).

[29] ID., *Coll. cum Heraclide* 7 (SCh 67,71).

> Por eso, con esta sustancia de alma, intermediaria entre Dios y la carne (pues no era posible que la naturaleza de Dios se uniese a un cuerpo sin intermediario), nace, como dijimos, el Dios-hombre, con la mediación de aquella sustancia a la que ciertamente no le era contra natura asumir un cuerpo. Pero a la inversa, no le era tampoco contra natura a aquella alma, en cuanto naturaleza racional, acoger a Dios, ya que en ella, como dijimos más arriba, ya estaba presente por completo, como Verbo, Sabiduría y Verdad. De ahí que, al estar toda ella en el Hijo de Dios o acoger en sí totalmente al Hijo de Dios, incluida la carne misma que había asumido, es llamada Hijo de Dios, Fuerza de Dios, Cristo, Sabiduría de Dios. Y a su vez, el Hijo de Dios, por medio del cual fueron creadas todas las cosas (cf. Col 1,16), es llamado Jesucristo e Hijo del hombre. Pues, también se dice que el Hijo de Dios murió —se entiende, en cuanto a esa naturaleza que podía recibir la muerte—, y lo llamamos Hijo del hombre, el cual se predica que vendrá con los santos ángeles en la gloria de Dios Padre (cf. Mt 16,27). Por este motivo en toda la Escritura la naturaleza divina es llamada con los apelativos humanos, como la naturaleza humana es honrada con los insignes atributos de la naturaleza divina. De esta unión más que de cualquier otra cosa se puede decir lo que está escrito: «serán los dos una sola carne, de modo que ya no son dos, sino una sola carne» (Mt 19,6; Gén 2,24). En efecto, debe considerarse que el Verbo de Dios está con el alma en una sola carne más que el varón con su esposa. Y ¿a quién conviene más ser un solo espíritu con Dios (cf. 1 Cor 6,17) que a esta alma, que se unió por amor de tal manera a Dios que se afirma con razón que es un solo espíritu con Él?[30]

La doctrina de Orígenes sobre el alma humana de Cristo está condicionada por su teoría de la preexistencia de las almas: el alma de Cristo, en su preexistencia, se adhirió por amor al Verbo y de este modo mereció estar unida a Él de forma indefectible, libre de toda caída. Más allá de la confusión que se generará después por la teoría de la preexistencia de las almas, de impronta platónica, pero contraria a la tradición cristiana, en Orígenes hay avances notables en cuanto a la reflexión sobre el alma humana de Cristo: sin la integridad de esta alma, es decir, sin las potencias que le son propias (entendimiento, voluntad y afectos), la humanidad asumida por el Verbo habría sido incompleta. También es un logro de Orígenes ofrecer una primera exposición de la llamada «comunicación de idiomas (o propiedades)», según la cual se comunica a la humanidad de Jesús lo que es propio de la divinidad y se atribuye a la divinidad lo que es propio de la humanidad.

4. Cristología en la tradición africana

El padre de la *tradición africana,* en la que surge la literatura cristiana de lengua latina, será Tertuliano, a quien debemos un tratado de contenido exclusivamente cristológico: *De carne Christi (La carne de Cristo),* junto a otros en los que refuta los errores de los sectarios.

[30] Íd., *De princ.* II,6,3 (SCh 252,315-317; FuP 27,423-425).

Tertuliano nació en Cartago hacia la mitad del siglo II. Apenas conocemos algunos datos biográficos: con formación jurídica, abraza la fe quizá movido por el testimonio de los mártires, comienza a escribir hacia el 197; conoce la lengua griega, pero escribe en latín acuñando cerca de un millar de neologismos para expresar los misterios de la fe. Hacia el 213 se adhirió al montanismo, que luego abandonó. Las noticias sobre él se pierden después del 220.

La cristología de Tertuliano se puede reconstruir teniendo en cuenta las dos grandes herejías cristológicas que combatió: el docetismo gnóstico y el monarquianismo modalista[31]. En oposición al docetismo gnóstico, Tertuliano afirma claramente la humanidad íntegra de Cristo, formada por alma y carne: «En Cristo, para decirlo con palabras sencillas y claras, encontramos alma y carne, es decir, un alma, alma, y una carne, carne»[32]. El hombre, en efecto, está compuesto de alma y carne[33]. Frente a la doctrina gnóstica del cuerpo «psíquico» de Jesús, recurre Tertuliano al argumento soteriológico para demostrar la existencia de un alma: para liberar nuestras almas, Cristo ha debido asumir un alma semejante a la nuestra, y no el cuerpo psíquico ni el «alma de carne» imaginados por la gnosis.

> Si todo eso es falso, también nuestra fe; y será un fantasma todo lo que esperamos de Cristo. ¡Eres el más insensato de los hombres, al defender a los asesinos del Señor! Ningún sufrimiento le han infringido a Cristo, si no ha sufrido verdaderamente. ¡Aleja, así, la única esperanza del mundo entero! ¿Por qué destruyes esta infamia necesaria para la fe? Todo lo que es indigno para Dios a mí me aprovecha. Estoy salvado si no me escandalizo de mi Señor. «Quien se avergüence de mí —dijo— también yo me avergonzaré de él» (Mt 10,33). No encuentro otros motivos de confusión que, haciéndome pasar la vergüenza del desprecio, me prueben que mi desvergüenza es buena y mi necedad felicidad. El Hijo de Dios ha sido crucificado; no es una deshonra, porque ha de ser una deshonra. El Hijo de Dios ha muerto; es creíble porque es absurdo. Y, sepultado, ha resucitado; es cierto, porque es imposible. Pero ¿cómo serán verdad en Él estas cosas, si Él mismo no fue verdadero, si no tuvo verdaderamente en sí lo que había de crucificar, lo que debía morir, lo que debía enterrar y resucitar, es decir, esta carne irrigada de sangre, conformada con huesos, entretejida de nervios, llena de venas? Esa carne que experimentó el nacer y el morir —humana, sin duda, como nacida de hombre y, por tanto, mortal—, esa carne estará en Cristo, «hombre» e «hijo de hombre». O ¿por qué Cristo iba a ser hombre e hijo de hombre, si no hay en Él nada de hombre ni nada que proceda del hombre? A no ser que el hombre sea otra cosa diferente de la carne, o que la carne del hombre tenga otro origen diferente del hombre o que María no pertenezca al género humano o que el hombre sea el Dios de Marción. Cristo no podría ser llamado hombre si no es por la carne, ni hijo de hombre si no tuviera algo en común con

[31] Cf. R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano* (Edizioni Universitarie Friburgo, Friburgo 1962).

[32] TERTULIANO, *De carne Christi* 13,4 (CCL 2,898); A. VICIANO, *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano* (Eunsa, Pamplona 1986).

[33] «¿Qué había recibido Cristo del Padre, sino lo que también asumió? Sin duda el hombre, tejido de carne y alma» (TERTULIANO, *De resurr. mort.* 34,10 [CCL 2,965s]).

> el hombre, de la misma forma que no sería Dios sin el espíritu de Dios, ni Hijo de Dios si no tuviera a Dios por Padre. Y así, cada una de sus substancias demuestra que es hombre y Dios; de ahí que sea nacido y no nacido, carnal y espiritual, débil y poderoso, moribundo y viviente. La propiedad de las condiciones, divina y humana, es mantenida distinta por la igual realidad de cada una de las naturalezas, el espíritu y la carne. Con la misma fe, los milagros, procedentes del espíritu de Dios, prueban que es Dios, y los sufrimientos que la carne es del hombre. Si no hay milagros sin espíritu, tampoco hay sufrimientos sin carne. Si la carne con sus sufrimientos es ficticia, entonces también el espíritu con sus milagros es falso. ¿Por qué divides a Cristo con tu mentira? Todo Él fue verdad[34].

El *monarquianismo* (de *moné* + *archê* = un solo principio) es una forma de monoteísmo que admite un solo principio, Dios. Puede ser ortodoxo o herético. El ortodoxo confiesa la Trinidad de Personas en la unidad del único Dios y distingue en la Trinidad un solo Principio, el Padre, que es fuente de la divinidad. Afirmar la fontalidad del Padre no significa que el Hijo y el Espíritu sean inferiores a Él en cuanto a la divinidad, pues Padre, Hijo y Espíritu son un único Dios. De forma ortodoxa se puede entender también un tipo de *subordinacionismo,* doctrina que establece un orden de dependencia en la Trinidad: el Padre, por ser principio sin principio, es el primero en la Trinidad; el Hijo, por ser engendrado del Padre, es segundo; y el Espíritu, por proceder del Padre y del Hijo, es tercero. En cuanto al orden, se puede entonces afirmar que el Hijo está subordinado al Padre, y que el Espíritu está subordinado al Padre y al Hijo. Mientras la afirmación del orden y de la subordinación no implique una gradación de inferioridad en cuanto a la divinidad, el subordinacionismo es ortodoxo.

El monarquianismo heterodoxo afirma no sólo la unidad y unicidad de Dios, sino también su carácter unipersonal. Dentro del monarquianismo heterodoxo distinguimos el *modalismo* y el *subordinacionismo.* El modalismo considera que la distinción de personas en la Trinidad no es real y que el Padre, el Hijo y el Espíritu no son más que *modos* diferentes de manifestarse el único Dios unipersonal. Si la distinción fuera real —piensan los modalistas—, entonces habría que afirmar tres dioses y se caería en el politeísmo. El subordinacionismo considera que el Padre es el único Dios en sentido propio y que el Hijo y el Espíritu son dioses inferiores al Padre, criaturas en definitiva del Padre. Entre los modalistas heterodoxos se encuentra Noeto, contra el que escribió un tratado san Hipólito de Roma, quien resumió su doctrina así: «Dice que Cristo es el Padre y que es el Padre quien nació, sufrió y murió»[35]. Esta opinión también es llamada *patripasianismo* pues considera que como solo hay un Dios, en rigor, el Padre es el que padece en la cruz. Otro modalista heterodoxo fue Práxeas, quien matiza levemente la opinión de Noeto: es el Espíritu-Padre el que baja a la Carne-Hijo, nacido de María;

[34] Tertuliano, *De carne Christi* 5,3-8 (CCL 2,880-882).

[35] San Hipólito de Roma, *Elenchos* IX,10 (PG 16/3,3378); *Contra Noetum* 1,2 (ed. Simonetti, BP [EDB] 35,151).

el Padre sufre con el Hijo. Cristo es entonces un hombre sobre el que desciende el Espíritu divino. Finalmente, el gran representante del modalismo es Sabelio, a partir del cual el monarquianismo modalista llegará a designarse con el nombre de *sabelianismo*. Sabelio fue un libio que hacia el año 220 llegó a Roma donde empezó a predicar un monoteísmo radical, considerando la divinidad como una mónada que se manifestaba en tres operaciones distintas: el Padre en el Antiguo Testamento, el Hijo en la encarnación y el Espíritu Santo en Pentecostés. Esta doctrina fue condenada por el papa Calixto (†222).

El monarquianismo modalista que combatió Tertuliano fue, principalmente, el de Práxeas, a quien dedicó uno de sus principales tratados apologéticos. La respuesta del africano al error de Práxeas consiste en afirmar que el Verbo se distingue del Padre como persona, aun teniendo en común con Él la unidad de sustancia. De esta manera, Tertuliano introduce la distinción entre sustancia y persona en la teología trinitaria y en la cristológica.

> Vemos una doble sustancia, no confusa sino unida en una única persona, Jesús, Dios y hombre —dejo para más tarde hablar acerca de Cristo— y hasta tal punto quedaron salvaguardadas las propiedades de cada una de las dos sustancias que el Espíritu pudo obrar en él sus propias acciones, a saber, prodigios, obras y signos, y la carne ejercer sus propias pasiones: sentir hambre bajo la mirada del diablo, sed ante la Samaritana, llorar por Lázaro, tener angustia ante la muerte, y finalmente morir [...] Pero, porque ambas sustancias actuaban de forma distinta según su propia naturaleza, por esto tuvieron cada una, una actividad y un final propio[36].

La afirmación de la «doble condición» o «doble sustancia» en la única persona anticipa la formulación precisa del Concilio de Calcedonia (451), en la que quedará definida la distinción de las dos naturalezas, humana y divina, unidas sin confusión en la única persona del Verbo. La unidad de Cristo se afirma al defender la unidad sin confusión de las sustancias en la persona del Verbo. Tertuliano consigue así expresar la ontología fundamental de Cristo empleando las fórmulas «una persona», «dos sustancias».

II. CRISTOLOGÍA EN LAS ESCUELAS TEOLÓGICAS PATRIARCALES

El quehacer teológico conoce una nueva proyección tras la celebración en Nicea del primer concilio ecuménico (325). Por primera vez se encuentran las tradiciones teológicas precedentes para buscar una formulación común y se establece, además de las Escrituras, un texto normativo para todos, el Credo de Nicea. La teología se desarrolla ahora en las escuelas vinculadas a las principales sedes patriarcales: Jerusalén, Antioquía, Alejandría y Constantinopla, bajo la vigilancia de la Sede de Roma.

[36] TERTULIANO, *Prax.* 27,11.13 (CCL 2,1199s).

El debate teológico se centra en la clarificación doctrinal del Misterio trinitario y cristológico. La cristología se desarrolla, principalmente, en el ámbito de dos escuelas teológicas: la alejandrina y la antioquena[37].

1. Las escuelas alejandrina y antioquena

La escuela alejandrina, representada por autores como san Atanasio y san Cirilo de Alejandría, expone el Misterio de Cristo desde el esquema *Logos-sarx*. Es un esquema descendente que considera el momento en que el Verbo se hace carne (encarnación *in fieri),* es decir, el momento en que se apropia una humanidad completa. Es, además, un esquema «temporal» pues considera el paso de un antes a un después: el Verbo, apropiándose de una generación humana, se convierte en el Verbo encarnado. Este será el esquema predominante en el Concilio de Éfeso (431).

La escuela antioquena, representada por Diodoro de Tarso, san Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia o Teodoreto de Ciro, prefiere seguir el esquema *Logos-anthropos*. Se trata de un esquema ascendente que considera al hombre Jesús en cuanto asumido por el Verbo (encarnación *in facto esse:* en cuanto hecho realizado); analiza en su ser lo que es perfectamente Dios y perfectamente hombre. A diferencia del esquema anterior, este es «espacial» pues considera las dos naturalezas en paralelismo, y muestra cómo se unen en la única persona de Cristo, consustancial a Dios y a los hombres. Será el esquema preferido en Calcedonia (451).

2. El Concilio I de Nicea (325)

En el origen del primer Concilio ecuménico de la Iglesia se encuentran las enseñanzas de Arrio (256-336), un sacerdote en la iglesia de Baucalis (Egipto), natural de Libia, que había sido discípulo de Luciano de Antioquía[38] y, siendo diácono, había secundado el cisma de Melecio[39].

[37] Cf. B. SESBOÜÉ, «La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo», en ÍD. (dir.), *Historia de los dogmas,* o.c. I, 187-221.

[38] Luciano, natural de Samosata, se puede considerar el fundador de la escuela de Antioquía; presbítero de esta iglesia, sufrió martirio en Nicomedia en el año 312. Fue buen conocedor de la lengua hebrea y corrigió la versión griega de los Setenta (Septuaginta), proponiendo una versión que se extendió por Siria y Asia Menor, siendo muy apreciada también por san Jerónimo. Su escuela teológica se caracterizó por propugnar la lectura histórica, literal, de la Escritura frente al alegorismo de los alejandrinos. Según los testimonios más antiguos que poseemos (cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica,* IX,6,3 [BAC.N 350,564]), Luciano fue seguidor del adopcionista Pablo de Samosata, quien fue condenado por varios sínodos celebrados en Antioquía entre el 264 y el 269. Arrio se jactaba de ser discípulo de Luciano y se llamaba a sí mismo *lucianista* y se dirigía a Eusebio de Nicomedia, el obispo que sucedió a Luciano, con el apelativo de *colucianista.* Cf. «Luciano di Antiochia», en NDPAC II, 2930-2932.

[39] Melecio había sido obispo de Licópolis, en Egipto, pero fue destituido hacia el 306 por ordenar presbíteros y obispos fuera de su diócesis y, probablemente, por readmitir a eclesiásticos que habían abjurado de la fe durante la persecución. El Concilio de Nicea quiso deshacer el cisma provocado por Melecio, pero los seguidores de este se unieron

Arrio conocía bien la Escritura y estaba versado en el arte de la dialéctica. Escribió algunas cartas, varias profesiones de fe, algunas canciones populares y un poema teológico *(Talía* o «Banquete»), mediante los cuales difundió sus errores[40].

Concilio de Nicea I (325)
Visión de conjunto

Palabra clave: *homoousios* (= consustancial, de la misma sustancia)
Protagonistas:
– Defensores de la fe: Alejandro de Alejandría y Atanasio
– Herejes: Arrio, Eusebio de Nicomedia
– Otros: emperador Constantino, Osio de Córdoba, Eusebio de Cesarea
Doctrina:
– Definición de la verdadera divinidad de Jesucristo
– Error refutado: el arrianismo (negación de la verdadera divinidad de Jesucristo)
– Documento principal: el Credo de Nicea y los anatematismos
Después de Nicea: tres facciones doctrinales:
– Los *homousianos:* seguidores de Nicea (san Atanasio, los Capadocios)
– Los *anomeos:* seguidores de Arrio (Aecio, Eunomio)
– Los *homeusianos:* dos grupos:
→ Aceptan enseñanza de Nicea, pero no el término (al principio, Hilario de Poitiers)
→ No aceptan ni Nicea ni el término: semiarrianos (Basilio de Ancira)

Hacia el 318, Arrio comienza a defender la absoluta trascendencia de Dios y niega que el Hijo sea Dios como el Padre, pues ha sido creado en el tiempo. Algunos feligreses de Arrio se escandalizan de su predicación y avisan al obispo, Alejandro de Alejandría. Este le pide que rechace su doctrina y se atenga a la verdad de la divinidad del Hijo. Arrio atacó a su obispo tachándolo de sabeliano. La doctrina de Arrio se extendió rápidamente, pues contaba con la amistad de algunos obispos seguidores de Luciano de Antioquía como Eusebio de Nicomedia, a quien acudió pidiendo ayuda. El núcleo de su enseñanza se puede encontrar en una carta que escribió al obispo de Nicomedia:

> El Hijo no es engendrado ni es parte del ingénito, ni deriva de un sustrato; sino que por voluntad y decisión del Padre ha venido a la existencia antes de los tiempos y de los siglos, plenamente Dios, unigénito, inalterable. Y antes de haber sido engendrado o creado o definido o fundado (cf. Prov 8,22-25), no existía. Porque no era ingénito. Nos persiguen porque decimos: «El Hijo tiene principio, mientras que Dios es sin principio». Por eso nos persiguen, y porque hemos dicho: «Viene de la nada». Lo hemos dicho porque no es ni parte de Dios, ni deriva de un sustrato[41].

pronto a los seguidores de Arrio y se convirtieron en unos de los principales detractores de Nicea y de san Atanasio. Los melecianos desaparecieron a mitad del siglo v.

[40] Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975).

[41] Arrio, *Carta a Eusebio de Nicomedia* 4-5 (ed. Opitz, en M. Simonetti, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo,* II [Mondadori, Milán 1986] 73).

La doctrina de Arrio se inscribe en un claro subordinacionismo sostenido por dos datos fundamentales que él considera incompatibles con la afirmación de la verdadera divinidad de Jesús: la unidad de Dios y el sufrimiento de Cristo. En cuanto a la unidad de Dios, entiende Arrio que si Dios es único, inengendrado y eterno, y el Hijo es engendrado, no puede ser eterno ni puede ser Dios, pues habría dos dioses. En Arrio se une la afirmación de la eternidad y el ser inengendrado. El Hijo ha sido engendrado o bien antes de los tiempos o bien en el origen de una duración propia de los seres inteligibles. El Hijo, en cualquier caso, es una criatura, la primera; y, por tanto, no es Dios en sentido estricto. En cuanto al sufrimiento, observa Arrio que Jesús estuvo sujeto al sufrimiento y a las pasiones; tuvo necesidad de ser santificado por el Padre en el bautismo; se mantuvo sin pecado, pero debido a su fuerza de voluntad.

Arrio invocaba, principalmente, pasajes bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento donde se emplean expresiones como «hacer», «crear», «engendrar» (cf. Prov 8,22; Col 1,15; Hch 2,36; Heb 1,4; 3,1); pasajes que hablan de los hombres como «hijos de Dios» (1 Cor 8,6; Jn 1,12; Dt 14,1; Is 1,2); textos que consideran inferior al Hijo respecto al Padre (Jn 14,28; 17,3; Mc 10,18); y pasajes que hablan de Jesús «sujeto a ignorancia y a pasiones humanas» (Mc 13,32; Jn 11,33.39). Las tesis de Arrio, tal como nos han llegado en los textos de sus refutadores, se pueden resumir en seis[42]: i) el Verbo no coexiste desde la eternidad con el Padre; ii) el Verbo ha sido creado de la nada; iii) el Verbo no es hijo natural del Padre; iv) la naturaleza del hijo no procede de la del Padre; v) el Verbo ha comenzado a existir por un acto de la voluntad del Padre; y vi) el Verbo por naturaleza está sometido a mutación.

El obispo de Arrio, Alejandro de Alejandría, ante las dimensiones que estaba adquiriendo el conflicto, reunió hacia el 320 un sínodo local de los obispos de Egipto y Libia en Alejandría, que condenó, depuso y excomulgó a Arrio. Alejandro comunicó la decisión a todos los obispos. Arrio se refugió en Palestina (Cesarea) y luego en Nicomedia; dos sínodos intentaron interceder en su favor. Frente a las tesis arrianas, Alejandro afirmó: i) el Verbo coexiste con el Padre desde la eternidad; ii) el Verbo no ha sido creado, es Él el que ha creado todo; iii) el Verbo es Hijo no por adopción, sino por naturaleza; iv) el Verbo tiene una naturaleza igual a la del Padre; v) el Verbo existe por comunicación de la esencia del Padre; y vi) el Verbo en su naturaleza divina no está sometido a mutación ni a sufrimiento.

a) *Celebración del Concilio de Nicea*

El emperador Constantino, tras vencer a Licinio en 324, intentó restablecer la paz religiosa y decidió convocar un concilio[43], el primero

[42] Cf. A. Amato, *Jesús el Señor,* o.c., 255.

[43] Eusebio atribuye las siguientes palabras al emperador Constantino: «La discordia dentro de la Iglesia de Dios me ha parecido más peligrosa e insoportable que todas las guerras y combates [...] Desde que me enteré, contra toda esperanza, de vuestras diferencias,

de carácter ecuménico. El Concilio se convoca en Nicea, ciudad vecina a Nicomedia, capital oriental del imperio y residencia del emperador. Eusebio de Cesarea ofrece abundantes datos sobre Constantino y sobre el Concilio: el emperador es elogiado como el intérprete de Dios y del Logos-Cristo porque, a la manera del Logos-Cristo, tiene la ciencia requerida de las cosas divinas; Constantino desea consolidar la comunión eclesial mediante la unidad doctrinal como medida indispensable para la prosperidad del imperio. Eusebio considera al emperador «el obispo de fuera», es decir, el que vela desde fuera por el buen funcionamiento de las instituciones y por la paz religiosa; no le toca juzgar de las cosas de fe, pero tiene que velar por el bien de la religión.

Al Concilio asisten entre 250 y 300 obispos. La cifra tradicional de 318, utilizada posteriormente para referirse a este concilio («el Concilio de los 318»), es simbólica pues se refiere a los 318 criados de Abrahán (cf. Gén 14, 14). Los participantes eran sobre todo metropolitanos, es decir, los obispos de las sedes apostólicas. San Atanasio participó como diácono acompañante de su obispo Alejandro de Alejandría. También estuvo presente Arrio, aunque no era obispo, pues gozaba de la simpatía de muchos obispos colucianistas. La representación de occidente fue exigua: cuatro obispos, entre ellos Osio de Córdoba, representante de la sede de Roma y consejero del emperador para los asuntos religiosos junto con dos sacerdotes[44]. Se encontraron, por tanto, en Nicea representadas tres esferas: Antioquía, Alejandría y Roma.

El concilio se desarrolló siguiendo un procedimiento similar a la reunión de los *comitia,* órdenes del imperio: la presidencia de honor correspondió al emperador; por parte eclesiástica presidió Osio, como representante del Papa. El principal asunto tratado fue la crisis surgida con las enseñanzas de Arrio. También se abordó la cuestión de la fecha de la pascua y algunas cuestiones disciplinares, como el cisma meleciano, la organización de las iglesias y la vida del clero. El concilio promulgó una confesión de fe (el *Credo de Nicea)* y veinte cánones. Los debates se iniciaron proponiendo una fórmula de fe escrita por los colucianistas, favorables a Arrio, que se descartó. Eusebio de Cesarea propuso entonces el símbolo bautismal de su Iglesia, que fue adoptado con algunas glosas[45]. No nos han llegado las actas de los dos primeros concilios ecuménicos. Podemos reconstruir el debate sólo a partir de los testimonios posteriores de autores como Eusebio de Cesarea o san Atanasio.

pensé que no podía soslayarlas. Más aún, deseoso de aportar mi contribución para remediar este mal, os he reunido a todos inmediatamente. Me alegro mucho de veros reunidos. Pero no podrá ser total mi alegría hasta que, según deseo, os vea a todos unidos en espíritu» (Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, III,12 [PG 20,1068s; BCG 190,276s]).

[44] Cf. J. J. Ayán Calvo, *Osio de Córdoba. Un siglo de historia del cristianismo* (BAC, Madrid 2013).

[45] Cf. I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno* (CSIC, Madrid 1947) 27-33.

b) *La definición doctrinal del Concilio de Nicea*

Sobre el origen del Credo de Nicea no hay unanimidad. Hay quienes sostienen que no es más que el de la iglesia de Cesarea, propuesto por su obispo Eusebio, completado con las cláusulas antiarrianas (Hort, Burn, Harnack). Hay quien afirma que pertenece al grupo de fórmulas bautismales del grupo de Jerusalén (Lietzmann), o es del tipo de credos de Jerusalén-Antioquía (Kelly). Hay, en fin, quien piensa que su origen está en la fusión del símbolo de Cesarea y de Jerusalén (Person)[46].

El texto mejor conservado lo ofrecen Eusebio de Cesarea, san Atanasio y san Basilio Magno. La versión latina más antigua es de san Hilario de Poitiers. A partir de esta fórmula de fe, se extiende el uso de los *símbolos sinodales*[47].

Las cláusulas antiarrianas son cuatro. La primera, *o sea, de la sustancia del Padre,* explicita *engendrado por el Padre:* es una respuesta expresa a Arrio, quien afirmaba que Cristo es criatura; el Hijo participa en toda su plenitud de la esencia divina por ser Dios; se trata de una expresión no bíblica, introducida con la partícula explicativa *o sea;* la cláusula sólo pretende explicar rectamente la doctrina revelada. La segunda cláusula es *Dios verdadero de Dios verdadero:* de nuevo, es expuesta a Arrio, quien afirmaba que Jesús es hijo adoptivo de Dios sólo por gracia; del Hijo se proclama que es Dios en el mismo sentido que se proclama del Padre. La tercera cláusula es *Engendrado, no creado*: se responde a Arrio, que usaba como sinónimos los verbos crear y engendrar; el Padre no está forzado a nada; lo que distingue al Padre es justamente su paternidad (acción de engendrar); el Padre engendra al Hijo *ab aeterno*. La cuarta cláusula antiarriana es *consustancial al Padre,* con la que se confiesa, frente a Arrio, la plena divinidad del Hijo.

[46] Para el debate sobre el origen del Credo de Nicea, cf. J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos* (Secr. Trin., Salamanca 1980) 264-275.

[47] Cf. Concilio I de Nicea (325), *Símbolo de Fe* (FIC 272; DzH 125; Mansi II,666s; COD 5).

Credo de Nicea (325)		
Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν,	Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem.	Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todo lo visible e invisible,
καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί,	Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumen, Deum verum de Deo vero, natum non factum, unius substantiae cum Patre, (quod graece dicunt homousion)	Y en un solo Señor, Jesucristo, Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre, o sea, de la substancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, consubstancial al Padre [que en griego dicen *homousion]*
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.	per quem omnia facta sunt, quae in caelo et in terra, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est et homo factus est et passus est, et resurrexit tertia die, et ascendit in caelos, venturus iudicare vivos et mortuos. Et in Spiritum Sanctum.	por medio del cual todo fue hecho, en el cielo y en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, vendrá a juzgar a vivos y muertos. Y en el Espíritu Santo.

La palabra *consustancial (homousios)* es el término clave de la definición de Nicea. Parece que su incorporación al Credo se debió a Osio de Córdoba. Existían razones para oponerse al uso de este término. Podría entenderse en un sentido materialista, como si el Padre y el Hijo fueran partes o porciones de la sustancia divina. El término no era bíblico, de modo que se rompía la tradición de no incluir en las fórmulas de fe expresiones ajenas a la Escritura. Con este término, además, se podría pensar que se volvía al error sabeliano pues, como recordaron los arrianos años después en el Concilio de Ancira (358), el término había sido condenado por obispos ortodoxos en un sínodo celebrado en Antioquía (268) para rechazar los errores de Pablo de Samosata, que se servía de él para defender su modalismo, sosteniendo que el Hijo está en el Padre como la palabra en la boca humana, sin distinción real por ser *homoousioi* (consustanciales) Padre e Hijo.

Al Credo se añaden tres anatemas que declaran la excomunión de quienes profesen las enseñanzas ahí formuladas. Las sentencias ahí condenadas son las seis afirmaciones mencionadas que sintetizan las enseñanzas de Arrio.

Importa notar que, en Nicea, los términos «hipóstasis» y «ousía» todavía se emplean como sinónimos. La controversia entre Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría en el s. III (c. 263) tenía en su origen la confusión que generaban los términos. Para el papa Dionisio, hablar de tres *hipostáseis* (personas) era triteísmo. La precisión en el uso de los términos se establecerá en el Sínodo de Antioquía (362), en el que se determinará que *hipóstasis* significa «persona» y designa lo distintivo, mientras que *ousía* significa «sustancia» y designa lo común. Atanasio, en los años siguientes a Nicea, usará ambos términos como sinónimos, tal como había hecho Nicea.

En la argumentación de los padres conciliares de Nicea, reaparecerá el argumento soteriológico. Detrás del debate sobre la identidad de Cristo (discurso ontológico), está el sentido mismo de la salvación (discurso soteriológico). Como bien afirmará años después san Atanasio, si el Hijo es criatura, seguimos en nuestros pecados, no hemos sido salvados: «Si el Hijo fuera criatura, el hombre sería solamente mortal, por no estar unido a Dios... Si el Hijo no fuera verdadero Dios, el hombre no podía ser divinizado porque estaría unido a una criatura»[48].

Nicea significa el nacimiento del lenguaje propiamente dogmático en la Historia de la Iglesia. Es la primera vez que en un texto normativo se encuentran palabras no-bíblicas. El dogma eclesial nace en Nicea como un acto de interpretación de la Palabra de Dios consignada en la Escritura. La interpretación es necesaria para preservar el depósito de la fe de explicaciones que falsean el mensaje evangélico. Nicea no supuso la helenización del cristianismo como pretendió la crítica liberal protestante, sino que fue más bien la deshelenización del pensamiento filosófico griego[49].

c) *La recepción del Concilio de Nicea*

Distinguimos tres etapas en la fase posterior al Concilio de Nicea. La primera etapa (325-337) se prolongó hasta la muerte del emperador Constantino; fue una etapa de relativa tranquilidad en la que parecía que el Concilio había alcanzado su fin pacificador, aunque pronto comenzaron la retirada de firmas por parte de algunos de los padres que habían participado en él. La segunda etapa coincide con la regencia de los hijos de Constantino (Constantino II, Constante y Constancio II) (337-361): Constantino II (†340) fue defensor de la fe nicena y partidario de san Atanasio, al igual que Constante (†350), mientras que Constancio II (†361) defendió a los arrianos y, al morir Constante, impuso el arrianismo en todo el imperio. La tercera etapa es la de la escisión arriana (desde 357-381), que se dividen en *anomeos,* arrianos radicales como Aecio y Eunomio, y *homeousianos,* entre los cuales hubo quienes aceptaron la

[48] San Atanasio, *Or. II contra Arianos*, 69.70 (PG 26,293A.296A).

[49] Cf. P. de Navascués, «La *communio:* unidad y diversidad en torno a Nicea»: *Scripta Theologica* 41/3 (2009) 843-860.

doctrina de Nicea, pero no su lenguaje —como inicialmente san Hilario de Poitiers—, y quienes rechazaron tanto el lenguaje como la doctrina (los «semiarrianos»), aunque admitieron el término *homoiousios* («semejante»), como Basilio de Ancira.

En la defensa de la fe confesada en Nicea destaca, sobre todos, la figura de san Atanasio (293-373), a quien debemos, entre otras obras, los *Discursos contra los arrianos*[50], *La encarnación del Verbo*[51], y la *Carta sobre los decretos de Nicea*. Siendo un joven diácono, acompañó a su obispo, Alejandro de Alejandría, al Concilio de Nicea. A partir del 335 sufrió hasta cinco destierros por defender la fe de la Iglesia que había sido proclamada en Nicea[52]. La convicción fundamental del alejandrino en la defensa de la fe nicena descansa en el principio soteriológico: si Cristo tiene que divinizarnos, tiene que ser verdadero Dios y verdadero Hijo; el nombre de Hijo, que las Escrituras dan a Jesús, debe ser respetado; si Jesús, el Hijo unigénito de Dios, no es Dios como el Padre, no es el Salvador y no hemos sido salvados.

En occidente destacará la figura de san Hilario de Poitiers, quien se alineó inicialmente con los *homeousianos* no porque rechazara la fe de Nicea, sino porque no aceptaba que un término no bíblico *(homousios)* se utilizara para afirmar la divinidad de Jesús. Al ser desterrado a Frigia, pudo comprobar el alcance del problema arriano y la necesidad de mantener la fe y la formulación de Nicea. Sus principales obras sobre la controversia arriana son el tratado antiarriano y antisabeliano *La Trinidad*[53] y la obra *Los sínodos*, en la que prueba cómo todos los que no usan el término *homousios* deben ser considerados arrianos[54].

3. El Concilio I de Constantinopla (381)

Hacia la mitad del siglo IV, Apolinar (315-392), obispo de Laodicea de Siria, queriendo salir al paso de cualquier doctrina próxima al arrianismo que negara la verdadera divinidad de Jesús, llegará a afirmar hasta tal punto la condición divina de Cristo que le negará una humanidad completa.

[50] Cf. San Atanasio, *Discursos contra los arrianos* (BPa 79; 2010).

[51] Cf. Id., *La encarnación del Verbo* (BPa 6; ²1997).

[52] Cf. I. de Ribera Martín, «Introducción», en San Atanasio, *Discursos contra los arrianos* (BPa 79,5-9).

[53] San Hilario de Poitiers, *La Trinidad* (BAC, Madrid 1986).

[54] Cf. L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* (Univ. Gregoriana Editrice, Roma 1989); Id., *Diccionario de san Hilario de Poitiers* (Monte Carmelo, Burgos 2006) 89-95.

Concilio de Constantinopla I (381)
Visión de conjunto

- Palabra clave: *homótimos* (= igual honra), dicho del Espíritu Santo
- Protagonistas:
  → Defensores de la fe de la Iglesia: el papa san Dámaso y los Padres Capadocios
  → Herejes (en cristología): Apolinar de Laodicea
  → Otros: san Jerónimo
- Doctrina:
  → Definición de la divinidad del Espíritu Santo
  → Definición de la humanidad íntegra de Jesucristo (alma y cuerpo)
  → Error refutado: el apolinarismo (negación de alma humana a Jesucristo)
  → Documento principal: escritos de san Dámaso y de san Gregorio Nacianceno
- Después de Constantinopla: escritos de Apolinar se difunden como si fueran de san Atanasio

La preocupación de fondo de Apolinar es doble: afirmar la verdadera *unidad* en Cristo y salvaguardar su absoluta *santidad* ontológica y moral. Para ello, enseña que el Logos ha asumido una naturaleza humana privada de alma racional, es decir, cuando el Verbo se hace carne, asume del ser humano sólo el cuerpo. Cristo, por tanto, según Apolinar, está compuesto del Logos divino y de un cuerpo humano, pero carece de alma humana. En un fragmento conservado de un tratado *Sobre la unión* en Cristo, leemos:

> Pablo proclama muy acertadamente que «en el único y omnipotente Dios, vivimos, nos movemos y existimos», y que el Verbo para vivificar la carne y moverla podía hacerlo por su voluntad, ya que ha acampado en la carne; la divina energía ocupaba el puesto del alma y del intelecto humano. Por eso, Juan denomina «acampada» su venida del cielo. Así pues, después de haber dicho *El Verbo se hizo carne*, no añade «y alma». Es imposible que dos principios intelectivos y volitivos habiten en el mismo lugar: si eso fuera así, cada uno combatiría contra el otro con su voluntad y energía. Por tanto, el Verbo no tomó un alma humana, sino solamente la semilla de Abrahán. Por eso, la prefiguración del templo del cuerpo de Cristo fue el templo de Salomón, que era sin alma, sin inteligencia, sin voluntad[55].

La enseñanza de Apolinar ha conocido una doble formulación dependiendo de la antropología asumida. Tomando el esquema alma-cuerpo, Apolinar inicialmente consideró que en Cristo el Logos hacía las veces del alma humana, de modo que la encarnación habría consistido en que el Logos asumió únicamente la carne humana. Posteriormente, distingue en el alma humana el entendimiento de la *psyché* (el «alma animal», principio de los sentimientos y de las pasiones), enseñando que Cristo estaba compuesto de Logos (que funciona como intelecto humano), de alma animal *(psyché)* y de cuerpo. En ambos casos, lo que resulta claro es que Apolinar afirmó la unidad y santidad de Cristo, negando la

[55] Apolinar, *Fr.* «*De unione*» (ed. Lietzmann, en M. Simonetti, *Il Cristo...*, o.c. II, 319).

integridad de su naturaleza humana. El *apolinarismo* es la herejía que atribuye a Cristo una humanidad incompleta.

La enseñanza de Apolinar recibió varias condenas por parte de sínodos locales y por autores como Epifanio de Salamina, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno. A este último debemos la formulación escueta del «principio soteriológico», invocado ya por autores precedentes: «lo que no ha sido asumido no ha sido redimido».

> Si uno espera en un hombre privado de inteligencia, él mismo está sin inteligencia y no merece ser salvado del todo. Puesto que lo que no es asumido, no queda curado; mientras que lo que ha sido unido a Dios, eso es lo que se salva[56].

La condena oficial de Apolinar la llevará a cabo el papa san Dámaso en el año 375 mediante una carta dirigida al obispo Paulino de Antioquía. En ella afirma:

> [...] puesto que nadie puede aplicar remedio a heridas futuras, se ha de erradicar esa herejía que se dice ha pululado después (de Nicea) en Oriente; o sea, que él mismo debe confesar, sabiendo lo que dice, que el Hijo de Dios ha asumido un cuerpo, un alma y un espíritu, es decir, que ha asumido a Adán íntegro y, dicho más claramente, ha asumido todo nuestro hombre viejo sin pecado. Pues, así como confesamos que ha asumido un cuerpo humano sin añadir que haya asumido los vicios de las pasiones humanas, así también decimos que ha asumido alma y espíritu de hombre, sin por ello estar sometido al pecado de pensamiento de los hombres. Ahora bien, si alguno dice que el Verbo hace las veces del espíritu humano en la carne del Señor, entonces la Iglesia católica lo anatematiza[57].

En otra Carta (Fragmento *Illud sane)* recurre también el papa san Dámaso al argumento soteriológico:

> Ciertamente nos asombra que haya algunos entre los nuestros que, aunque parece que tienen una recta comprensión sobre la Trinidad, sin embargo, ignorando los hechos prodigiosos y las Escrituras en lo relativo al misterio de nuestra salvación, no piensan con rectitud. Pues afirman que el Señor y Salvador nuestro ha asumido de la Virgen María una humanidad imperfecta, sin espíritu. ¡Oh Dios, cuán cercanos están a los arrianos! Estos sostienen una divinidad imperfecta en el Hijo de Dios; aquellos mantienen una humanidad imperfecta en el Hijo del hombre. Si ha asumido una humanidad imperfecta, imperfecto ha sido el don de Dios, imperfecta nuestra salvación, porque no ha sido salvado todo el hombre[58].

El Concilio de Constantinopla (381), convocado principalmente para confesar la verdadera divinidad del Espíritu Santo, ratificó la condena de Apolinar realizada por el papa san Dámaso. Algunos de los escritos de Apolinar se salvaron gracias a la estratagema de sus discípulos, que los

[56] San Gregorio Nacianceno, *Epistola* 101 (PG 37,176-193).
[57] San Dámaso, *Ep. Per Filium* (PL 13,354-357).
[58] Íd., Frag. *Illud sane* (PL 13,352B).

difundieron con pseudónimos, atribuyéndolos a Gregorio Taumaturgo, al papa Julio I o a san Atanasio. Años después, san Cirilo de Alejandría se apoyaría en textos de Apolinar pensando que eran de san Atanasio. La falsificación se descubrió a mitad del siglo VI y fue denunciada oficialmente en el Concilio II de Constantinopla (553).

En la serie de los concilios ecuménicos, Constantinopla I constituye un caso original. En el momento de reunirse no tenía conciencia de ser ecuménico, en el sentido que lo había sido Nicea. Fue un concilio de Oriente, convocado por el emperador Teodosio. Tuvo tres presidencias: primero Melecio de Antioquía; al morir este, asumió la presidencia san Gregorio Nacianceno, quien no resistió las críticas; y, finalmente, Nectario, nuevo arzobispo de Constantinopla.

Se han perdido las actas del Concilio. Una carta sinodal escrita en el 382 por los padres conciliares al Papa habla del «tomo que se publicó el año pasado por el sínodo ecuménico de Constantinopla»[59]. A pesar de todo, este concilio se encuentra rodeado por un silencio casi absoluto durante tres cuartos de siglo. Hay que aguardar a Calcedonia (451) para que se reconozca su Símbolo y el mismo Concilio con validez ecuménica.

El objetivo del Concilio fue acabar en Oriente con la herejía arriana y proclamar la divinidad del Espíritu Santo; incluía, además, otros asuntos pastorales, como situar en el conjunto de la Iglesia la autoridad del arzobispo de Constantinopla y resolver el cisma de Antioquía. El concilio promulgó un Credo —conocido después como *Credo nicenoconstantinopolitano*— y cuatro cánones disciplinares, de los que el tercero atribuía el segundo grado de honor y dignidad después de Roma a la sede imperial de Constantinopla. Los papas se negaron siempre a aceptar este canon; más tarde el canon 28 de Calcedonia sobre el mismo tema correrá la misma suerte.

Se reunieron unos 150 obispos. Sus miembros más conocidos forman parte del grupo cercano a San Basilio Magno, en particular sus hermanos san Gregorio de Nisa y san Pedro de Sebaste, su amigo íntimo san Gregorio Nacianceno, su corresponsal Anfiloquio de Iconio, y Melecio de Antioquía; también estuvieron san Cirilo de Jerusalén y Diodoro de Tarso.

El Credo de Constantinopla es una explicitación legítima del credo niceno[60]. Probablemente se redactó tomando como base el símbolo bautismal de alguna iglesia local (tal vez, el Credo breve de san Epifanio de Salamina), añadiendo las clarificaciones relativas a la divinidad del Espíritu Santo. Según una antigua tradición, la primera cláusula antipolémica incrustada en el credo fue *del Espíritu Santo y María la Virgen,* añadida para explicitar el escueto *se encarnó* del credo niceno, con una intención antiapolinarista. Sin embargo, no hay datos concluyentes que permitan confirmar el interés de los padres conciliares por zanjar el apolinarismo con un credo, ya que Apolinar ya había sido condenado por el papa san Dámaso y el Concilio ratificó la condena. La cláusula

[59] COD 25; G. Alberigo (éd.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Sígueme, Salamanca 1993) 55-66.

[60] Cf. J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos* (Secr. Trin., Salamanca 1980) 395.

«y su Reino no tendrá fin» está tomada de Lc 1,33 y se añadió contra la doctrina de Marcelo de Ancira[61] según la cual la relación de filiación en el seno de la divinidad se limitaba al período de la encarnación, cumplida esta el Verbo volvería a ser inmanente al Padre y el Padre lo sería todo en todo (forma evolucionada de sabelianismo). La cláusula probablemente ya figuraba en el Credo adoptado por los padres, pues aparece ya en el Credo de san Cirilo (348) y en el de San Epifanio de Salamina (374)[62]. La aportación peculiar del credo constantinopolitano se refiere a la doctrina sobre el Espíritu Santo. Se afirma sin dudas la divinidad del Espíritu Santo con un lenguaje muy moderado y de claro sabor bíblico. No emplea el término *homoousios* para hablar del Espíritu, sino que afirma la igual adoración y honor debidos al Espíritu. La formulación recoge el lenguaje de san Basilio Magno en su *Tratado sobre el Espíritu Santo*[63].

Comparado con el Credo de Nicea, en el de Constantinopla se advierten algunas omisiones cristológicas: i) desaparece la cláusula explicativa «es decir, de la misma sustancia del Padre»; ii) desaparece «Dios de Dios»; iii) se quita también en el artículo del Hijo la cláusula «en el cielo y en la tierra»; iv) desaparecen, en fin, los anatematismos finales. Junto a estas omisiones, encontramos nueve añadidos de contenido cristológico: i) (engendrado) «antes de todos los siglos»; ii) (bajó) «del cielo»; iii) (se encarnó) «del Espíritu Santo y de María virgen»; iv) «fue crucificado por nosotros bajo Poncio Pilato»; v) «fue sepultado»; vi) (resucitó al tercer día) «según las Escrituras»; vii) «está sentado a la derecha del Padre»; viii) (de nuevo vendrá) «con gloria»; y ix) «y su reino no tendrá fin».

Todos estos añadidos amplían y matizan con expresiones bíblicas la formulación del misterio de Cristo, aunque, en rigor, ninguno de esos añadidos puede atribuirse a la intención del Concilio de Constantinopla. La mayor parte de esas inclusiones se encontraban ya en los credos que recogían la fe nicena y pudieron estar en la base del credo constantinopolitano, como el credo de san Cirilo de Jerusalén o el de san Epifanio de Salamina[64].

[61] Marcelo de Ancira consideraba que la distinción en la Trinidad se daba sólo en la historia de la salvación; una vez quedara esta completada, el Hijo y el Espíritu se integrarían de nuevo en el Padre, quedando solo el Padre como Dios unipersonal.

[62] Cf. San Cirilo de Jerusalén, *Símbolo de Fe* (DzH 41); San Epifanio de Salamina, *Símbolo de Fe* (FIC 274-276; DzH 42-45).

[63] Cf. Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo* (BPa 32; 1996).

[64] Cf. Concilio I de Constantinopla (381), *Símbolo de Fe* (FIC 277; DzH 150; Mansi III, 565; COD 24).

Credo de Constantinopla (381)

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.	Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.	Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible:
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, *σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν* ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ" κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.	Et in unum Dominum Iesum Christum, filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri: per quem omnia facta sunt; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et homo factus est, *crucifixus etiam pro nobis* sub Pontio Pilato, passus et sepultus est, et resurrexit tertia die secundum Scripturas, et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos: cuius regni non erit finis.	Y en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos. Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras y subió al cielo; y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos; y su reino no tendrá fin.
Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.	Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre [Filioque] procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.	Y en el Espíritu Santo, Señor y Dador de vida, que procede del Padre [y del Hijo]; que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas.
Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.	Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen.	Y en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica. Confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados. Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén.

El Concilio de Constantinopla fue un concilio de pacificación; puso fin a los cincuenta años de conflictos que desolaron al oriente cristiano después del concilio de Nicea. Al año siguiente de su celebración, los Padres de Oriente enviaron al papa san Dámaso un *Tomo* en el que se recogían las decisiones conciliares. En él se afirma:

> [La fe nicena] nos enseña que hay que creer en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, una sola divinidad, poder, sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, iguales en dignidad, coeternos en poder, tres hipóstasis perfectísimas, es decir, tres personas perfectas, de manera que al considerar las personas no se produzca la necedad de Sabelio que las confunde, suprimiendo sus propiedades personales, ni prevalezca la blasfemia de los eunomianos, de los arrianos, de los pneumatómacos, que dividen la substancia, la naturaleza o la divinidad, y añaden otra naturaleza, creada o de sustancia diferente, a la Trinidad increada, consubstancial y coeterna[65].

El Concilio asumió la herencia de Nicea y confirmó su definición recogiendo la afirmación del consustancial a propósito del Hijo y afirmando a propósito del Espíritu la misma divinidad que la del Padre y del Hijo. Hay que aguardar a la celebración del concilio de Calcedonia para que el Símbolo de Constantinopla se asocie al de Nicea como referencia indiscutible de la fe. En Calcedonia se leyó y aclamó. De esa forma, los padres le reconocían una autoridad ecuménica, una autoridad máxima, igual a la del Símbolo de Nicea. A partir de entonces, el Símbolo de Constantinopla sustituiría progresivamente a su glorioso predecesor en el uso litúrgico como Credo oficial de la Iglesia[66].

4. El Concilio de Éfeso (431)

En el origen del tercer Concilio ecuménico de la Iglesia se encuentra la predicación del patriarca de Constantinopla, Nestorio (c. 386-451). Nestorio nació hacia el 386 en Germanicia, dentro de la Siria eufratina. Fue monje en Euprepios y ordenado sacerdote en Antioquía, en cuya escuela se formó. En 428 fue nombrado patriarca de Constantinopla. Murió desterrado en los desiertos de Libia hacia el 451.

[65] *Carta de los obispos reunidos en Constantinopla al Papa Dámaso* (COD 28).
[66] Cf. J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos* (Secr. Trin., Salamanca 1980) 409-424.

Concilio de Éfeso (431)
Visión de conjunto

- Palabra clave: *Theotokos* (Madre de Dios), dicho de la Virgen María
- Protagonistas:
  → Defensores de la fe de la Iglesia: san Cirilo de Alejandría, el papa Celestino
  →Herejes (en cristología): Nestorio
  → Otros: Teodoro de Mopsuestia, Juan de Antioquía, Teodoreto de Ciro, emperador Teodosio II
- Doctrina:
  → Definición de la unión de la humanidad y de la divinidad de Cristo *según la hipóstasis*
  → Error refutado: el nestorianismo (afirmar dos personas en Cristo)
  → Documento principal: 2.ª Carta de Cirilo a Nestorio y la *Fórmula de Unión* (433)
- Después de Éfeso: exceso de los seguidores de san Cirilo

Nestorio se considera discípulo de los autores más destacados de la escuela teológica antioquena, como Diodoro de Tarso, san Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. La persona y la doctrina de Teodoro fueron condenadas en el Concilio II de Constantinopla (553), como eco lejano de la controversia nestoriana, a pesar de que esta controversia se inició cuando Teodoro ya había muerto (428). La condena provocó la destrucción y dispersión de sus escritos. En 1932 se descubrieron 16 *Homilías catequéticas* en lengua siríaca, constituyendo desde entonces la única obra completa que ha llegado hasta nuestros días. En ella encontramos algunas afirmaciones que pueden bien considerarse la base teológica de la enseñanza cristológica de Nestorio:

> La naturaleza divina no ha sufrido la muerte, sino que es obvio que la ha sufrido el hombre asumido como templo del Dios Logos, el mismo que ha muerto y que ha resucitado por quien lo ha asumido. Y la naturaleza divina no ha sido ensalzada después de la cruz, sino que ha sido ensalzado el templo que había sido asumido, que ha resucitado de entre los muertos, ha subido al cielo y está sentado a la derecha de Dios[67].

Este párrafo permite descubrir la clave de la cristología de Teodoro: en Cristo se afirman dos sujetos distintos, el Logos y el hombre, aunque están estrechamente unidos «por conjunción».

> Nadie reconoce como Dios por naturaleza al que es judío según la carne, o como Dios por encima de todo al que es judío por naturaleza. Sin embargo, hablando de los dos al mismo tiempo [san Pablo] manifiesta claramente la perfecta conjunción entre el asumido y el que lo asume, de

[67] Teodoro de Mopsuestia, *Hom. cat.* VI,6 (en M. Simonetti, *Il Cristo...*, o.c. II, 344; CC 79,108).

manera que la diferencia de naturaleza manifieste a todos el honor y la gloria que el asumido recibe de la unión con el Dios asumente[68].

En la cristología de Teodoro de Mopsuestia se pretende afirmar: i) la perfección de las dos naturalezas de Cristo y, sobre todo, la integridad y autonomía de la naturaleza humana (disminuida en las enseñanzas de Apolinar); ii) la distinción de la naturaleza divina y de la naturaleza humana; y iii) la unidad en Cristo de ambas naturalezas, expresada con el término «conjunción» *(sinápeia)*.

La controversia nestoriana comienza cuando el patriarca de Constantinopla se niega a emplear el título *Theotokos* («Madre de Dios») referido a la Virgen María. El título ya gozaba de aceptación en la piedad popular y era empleado sin controversias. Nestorio, sin embargo, rechaza ese título y prefiere llamar a María *Cristotokos* («Madre de Cristo») y *Anthropotokos* («Madre del hombre»):

¿María es *theotokos* (madre de Dios) o *anthropotokos* (madre del hombre)? ¿Dios tiene una madre? Entonces no hay que reprender a los griegos cuando atribuyen madres a los dioses... Pues no, querido. ¡María no engendró a la divinidad! La criatura no engendró al que es increado. El Padre no engendró de la Virgen a Dios Verbo como si este comenzase a vivir en aquel momento. La criatura no parió al Creador, sino que parió al hombre, que es instrumento de la divinidad[69].

Nestorio reacciona contra la cristología de Arrio y Apolinar. Su principal interés está en que no se confundan lo humano y lo divino en Cristo. Preocupado por mantener la humanidad plena de Cristo, rechaza toda apropiación real de los aspectos propios de la humanidad al Verbo. Nestorio niega querer dividir a Cristo, pero da a entender en Él dos sujetos. El problema de fondo es el alcance de la fórmula *el Verbo se hizo carne*.

La reacción a la predicación de Nestorio vino del pueblo fiel, que hizo llegar su malestar al Patriarca de Alejandría, san Cirilo, y al Papa, Celestino. Interviene entonces el patriarca alejandrino iniciando una correspondencia de gran importancia para la clarificación del asunto.

San Cirilo de Alejandría envía a Nestorio una *primera carta* en el 429 pidiendo a Nestorio explicaciones sobre el litigio doctrinal. Nestorio responde pidiéndole moderación y que no se inmiscuya en el asunto.

Escribe entonces san Cirilo una *segunda carta* a Nestorio tocando por extenso el problema doctrinal. Esta será la carta que se lea y apruebe en el Concilio de Éfeso. Tiene, por tanto, valor de documento dogmático. El alejandrino presenta su doctrina como una exégesis del Símbolo de Nicea, entendiendo que la cuestión se debe resolver sobre el fondo de la doctrina ya proclamada. El punto de partida es la afirmación de Jn 1,14 («el Verbo se hizo carne») para establecer la identidad concreta entre el Verbo y el hombre Jesucristo. El sujeto de la secuencia histórica kerigmática del Credo es el Verbo de Dios. A la hora de explicar Jn 1,14,

[68] Ibíd. (en M. Simonetti, ibíd. II, 343; CC 79,109).
[69] ACO I,V,30,3-11.

san Cirilo procede en dos momentos. Primero expone qué no significa *el Verbo se hizo carne:* no significa que el Verbo se haya transformado en una carne o en una humanidad sufriendo cambio de naturaleza (deja de ser Dios para hacerse hombre); no significa que hubiera un hombre concreto existente antes de la unión al que luego se une el Verbo (adopcionismo). Después expone, en recto, el significado de la fórmula *el Verbo se hizo carne*: el Verbo ha unido a sí una humanidad completa.

> El Logos se ha hecho hombre uniendo a sí según la hipóstasis de manera inefable e inaudita una carne animada por alma racional, y se llama hijo del hombre; y esto ha sucedido no solo por su querer o beneplácito ni tampoco por la simple asunción de un *prosopon*[70].

¿Cómo ha realizado esta unión? *Según la hipóstasis,* o sea, a nivel del sujeto que es el Verbo. La unidad de Cristo se hace en la hipóstasis del Verbo, pues sólo hay un sujeto subsistente. La humanidad no pertenece al orden del tener sino del ser: no es que el Verbo *tenga* lo humano y lo divino (como realidades subsistentes externas a Él), sino que *es* Dios y hombre. La relación de la hipóstasis del Verbo con la naturaleza humana es del mismo orden que su relación con la naturaleza divina. La unión no es según beneplácito o complacencia (unión moral), ni tampoco es unión en el *prosopon* (apariencia, máscara, personaje). Si la unión es según la hipóstasis, entonces es legítima la *comunicatio idiomatum* («comunicación de propiedades»), es decir, la apropiación de las propiedades de cada una de las naturalezas por parte de la otra. Nacimiento y muerte deben atribuirse al Verbo en persona aun cuando no puedan pertenecer a la divinidad en cuanto tal. En virtud de la comunicación de propiedades, lo que se predica de la humanidad de Cristo puede afirmarse también de su divinidad, y viceversa, ya que la naturaleza humana y la divina están unidas sin confusión según el único sujeto. Se puede, por ejemplo, afirmar verdaderamente que Dios sufre en la cruz o que María es Madre de Dios.

> Afirmamos que las naturalezas que se han unido en verdadera unidad son distintas, pero de las dos no ha resultado más que un solo Cristo e Hijo; la unión no ha eliminado la diferencia de las naturalezas, sino que divinidad y humanidad, reunidas por unión inefable e inaudita, han producido para nosotros el solo Señor y Cristo e Hijo [...] El Logos se ha hecho carne significa que ha participado como nosotros de la carne y de la sangre y que se ha apropiado de un cuerpo como el nuestro, naciendo como hombre de una mujer; no ha dejado de ser Dios y de ser engendrado por Dios Padre, sino que ha continuado siendo lo que era incluso cuando ha asumido la carne. Esto lo proclama la recta fe por todas partes; y así han pensado los santos padres[71].

La clarificación del uso del título mariano *Madre de Dios* ha permitido clarificar la verdad de la encarnación: la generación carnal de Cristo es el fundamento de la unión de la humanidad según la hipóstasis en el Verbo.

[70] ACO I, 1/2,26,20s.
[71] ACO I, 1/2,26,20s.

> Por eso, han tenido valor de definir a la santa Virgen como Madre de Dios, no porque la naturaleza del Logos, o sea, su divinidad, haya comenzado a existir de la santa Virgen, sino que decimos que el Logos ha sido engendrado según la carne porque ha sido engendrado de ella el santo cuerpo racionalmente animado, unido a él según la hipóstasis[72].

La *segunda carta* de san Cirilo ofrece un lenguaje preciso, fuera de polémicas, que permite despejar las ambigüedades de formulaciones como las de Teodoro de Mopsuestia.

A esta segunda carta respondió Nestorio entrando esta vez hasta el fondo de la argumentación. La *segunda carta de Nestorio* es el mejor documento para conocer la doctrina nestoriana. El patriarca de Constantinopla también toma la fórmula de Nicea como punto de partida, pero silencia Jn 1,14 y se apoya en Flp 2. Al explicar el credo niceno, Nestorio confunde el Verbo con la divinidad, pasando sin distinción del vocabulario concreto que habla del Verbo y de los sucesos de su historia al vocabulario abstracto que designa la naturaleza y sus atributos; confunde también hipóstasis y naturaleza, no pudiendo comprender la posición de san Cirilo. Nestorio tiene razón cuando afirma las prerrogativas de la naturaleza divina del Verbo, pero se engaña cuando piensa de hecho en dos sujetos o hipóstasis al hablar de dos naturalezas; se niega a atribuir prerrogativas de la naturaleza humana al Verbo e interpreta los títulos cristológicos del Símbolo evitando atribuir al Verbo la secuencia histórica de Jesús. Es decir, según Nestorio, la encarnación, la resurrección y la pasión pueden atribuirse ciertamente a Cristo, pero no pueden decirse del Verbo en cuanto tal. Cree encontrar apoyo en Flp 2 donde se habla de Cristo y no del Verbo: opone el nombre de Cristo al del Verbo.

> Leyendo superficialmente la tradición de estos santos Padres, has caído en una ignorancia perdonable, al pensar que ellos habían dicho que el Verbo coeterno del Padre es pasible. Atiende, por favor, con una mirada más penetrante a sus palabras y encontrarás que este divino coro de los Padres no dijo nunca que la divinidad consustancial fuera pasible ni que haya sido engendrada recientemente, ella que es coeterna con el Padre, ni que haya resucitado, ella que resucitó a su Templo destruido [...].
>
> Así pues, dicen, creo en nuestro Señor Jesucristo, su Hijo Unigénito. Observa cómo pusieron primero como fundamento al Señor, Jesús, Cristo, Unigénito, Hijo, esos nombres comunes a la divinidad y a la humanidad, para edificar luego la tradición de la encarnación, de la resurrección y de la pasión; su finalidad era, una vez asentados ciertos nombres significativos comunes a una y otra naturaleza, que no se dividiera lo relativo a la filiación y al señorío y que, en la unicidad de la filiación, no se viera en peligro de desaparecer con confusión lo que se refiere a las naturalezas [...]
>
> Ya Pablo había enseñado esto mismo cuando, al mencionar la encarnación divina y a punto de añadir la pasión, empieza poniendo este nombre de Cristo, común a las naturalezas [...] y luego añade el discurso relativo a las dos naturalezas. ¿Qué es lo que dice? [cita de Flp 2,5s]. Así como iba a hacer mención de la muerte, para que no se sacase de allí la conclusión de que el Dios Verbo es pasible, pone este nombre de Cristo

[72] ACO I, I/2,26,20s.

> como un apelativo para significar la sustancia impasible y pasible en una persona (*prosopon*) única, para que Cristo fuera llamado sin peligro tanto impasible como pasible, impasible por la divinidad, pasible por la naturaleza corporal[73].

Cristo representa una persona *(prosopon)* de unión, formalmente distinta de la hipóstasis del Verbo. En lugar de unión *(hénosis),* habla de conjunción *(synapheia):* Cristo está formado por la conjunción de las dos naturalezas/hipóstasis, la del Verbo/divinidad y la del hombre/humanidad. Nada de lo que concierne a la humanidad de Cristo puede afectar al Verbo en cuanto tal: rechaza las apropiaciones de los sucesos de la humanidad a la persona del Verbo. La consecuencia es la negación de la *comunicatio idiomatum* y del título *Theotokos.*

Nestorio, en definitiva, manifiesta verdadero horror ante las herejías de Arrio y Apolinar y desea subrayar la distinción clara entre lo humano y lo divino, su lenguaje y su especulación son, sin embargo, ambiguos. Parece escandalizarse por la idea misma de la encarnación y de sus consecuencias.

San Cirilo no se había limitado a escribir a Nestorio, sino que compuso tratados contra él y envió un *dossier* sobre el caso al papa Celestino. El Papa reunió un Sínodo romano, condenó a Nestorio y le obligó a retractarse bajo pena de excomunión, confiando a Cirilo que se cumpliese la sentencia. Cirilo entonces convocó un Sínodo en Alejandría y condenó a Nestorio, al que escribió una *tercera carta* en la que incluía doce anatematismos en su contra. En esta carta Cirilo exhorta a Nestorio a que se retracte para no seguir escandalizando a la Iglesia. Comenta de nuevo el Símbolo de Nicea, pero en su explicación no se queda ya en la fórmula «unión *según hipóstasis»,* sino que la identifica con *según naturaleza,* generando confusión. Cuando Nestorio habla de «dos naturalezas», está pensando en «dos hipóstasis» (dos sujetos); y, cuando Cirilo habla de «una naturaleza», piensa en «una hipóstasis», pero admite la diferencia de las dos naturalezas antes de la unión. Cirilo se apoya entonces en una fórmula que creía pertenecer a san Atanasio, pero, en realidad, era de Apolinar: *mia fisis tou logou sesarkomene* (una naturaleza del logos encarnada). Cirilo pide, además, que Nestorio suscriba los doce anatematismos. En el 3.° se sigue manteniendo la confusión entre *según hipóstasis* y *según naturaleza.*

La respuesta de Nestorio a la tercera carta de Cirilo incluía el rechazo a acatar las órdenes del papa Celestino y las exigencias de Cirilo, al que tachaba de apolinarista, y pedía al emperador Teodosio II la convocatoria de un Concilio.

a) *El desarrollo del Concilio de Éfeso*

El emperador Teodosio II convocó un concilio en Éfeso para Pentecostés del año 431. Se eligió una ciudad de fácil acceso por tierra y

[73] NESTORIO, *Carta 2.ª* a Cirilio (COD 45-46).

mar. Al concilio debían concurrir tres facciones: el papa Celestino, que envió dos legados obispos, Arcadio y Proyecto, y un sacerdote, Felipe, con la consigna de alinearse a favor de Cirilo; el Patriarca de Alejandría, Cirilo, que debía presidir el concilio; y el grupo de los antioquenos, capitaneados por Juan de Antioquia y Teodoreto de Ciro.

El día previsto para la apertura del concilio (7 de junio), los antioquenos y los romanos no habían llegado. El 22 de junio Cirilo decide empezar el concilio sin los que faltan, en contra del parecer del legado imperial Candidiano. Ese mismo día se proclamó el Símbolo de Nicea; se leyó y aprobó la 2.ª Carta de Cirilo a Nestorio, considerándose conforme a la fe de Nicea que adquirió así valor canónico; se leyó y condenó la 2.ª respuesta de Nestorio, declarándola no conforme a la fe de Nicea; se leyó la 3.ª Carta de Cirilo, con los doce anatematismos, pero no se votó, aunque se añadió a las actas del Concilio. Acto seguido se destituyó a Nestorio con un tono falto de moderación.

El 26 de junio llegaron los orientales (Juan de Antioquia, Teodoreto de Ciro, etc.). Se sorprenden al descubrir que el concilio había comenzado sin ellos y manifiestan su indignación y desaprobación por las resoluciones tomadas. Convocan entonces un concilio paralelo, presidido por Candidiano, el legado del emperador. En ese concilio destituyen y excomulgan a Cirilo y a Memnón de Éfeso, y envían un informe de lo ocurrido al emperador Teodosio. Redactan, además, una profesión de fe moderada que reconocía a María *Theotokos*. Esa fórmula será prácticamente la *fórmula de unión* del 433. A comienzos de julio llegan los romanos, quienes se unen a Cirilo. Leen y aclaman la carta del papa Celestino al concilio. Aprueban y confirman la destitución de Nestorio, excomulgan a Juan de Antioquia y prohíben componer en el futuro nuevos credos distintos del niceno.

Lejos de lograr la pacificación del conflicto doctrinal, el primer efecto del Concilio fue aumentar la confusión. El emperador hizo detener a los protagonistas (Cirilo, Nestorio y Memnón) y queda abierta la cuestión de cuál fue el verdadero concilio y qué decisiones eran las válidas. El sentido eclesial y ecuménico de Éfeso quedará aplazado hasta el 433. Su valor ecuménico reside en el reconocimiento posterior de algunas de sus conclusiones. La recepción posterior del Concilio concede al mismo su valor eclesial y dogmático.

b) *La Fórmula de Unión (433)*

Después de lo sucedido en Éfeso, se busca la reconciliación entre Cirilo de Alejandría y Juan de Antioquia. El antioqueno escribió una carta al alejandrino en la que inserta una declaración de fe (prácticamente la misma que había elaborado su concilio en el 431), que se conocerá después como *Fórmula o Acta de Unión*[74].

[74] Cf. *Acta de Unión* (439): FIC 282; DzH 272; COD 69-70.

Acta de unión (433)	
Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτου δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε, δι' ὃ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον διὰ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ' τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν.	Confesamos, por consiguiente, a nuestro Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, perfecto Dios y perfecto hombre con alma racional y cuerpo, nacido del Padre, según la divinidad, antes de todos los siglos, y de María la Virgen, según la humanidad, en los últimos tiempos, por nosotros y por nuestra salvación; consubstancial al Padre por la divinidad, y consubstancial a nosotros por la humanidad. Pues se hizo la unión de dos naturalezas, por eso confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Por esa noción de «unión sin confusión» confesamos a la santa Virgen como Madre de Dios, porque Dios Verbo se encarnó y se hizo hombre y unió a sí mismo, desde el instante de su concepción, el templo que había tomado de ella.

El *Acta de Unión* es una declaración de fe mesurada que sigue el esquema antioqueno. Distingue en Cristo sus dos naturalezas y su doble consustancialidad. Afirma la unión de las dos naturalezas empleando el término *hénosis* y no *synápheia*. Reconoce el título *Theotokos* y establece una regla exegética: la expresiones de la Escritura se refieren concretamente a una sola persona (emplea *prosopon* y no *hipóstasis),* pero se reparten según las dos naturalezas.

El texto de la Fórmula se encuentra en dos cartas de Juan de Antioquia, dirigidas al papa Sixto III y a Cirilo, y en una carta de Cirilo de Alejandría a Juan de Antioquia. La fórmula pudo haber sido redactada por Teodoreto de Ciro. El papa Sixto III (432-440) mostró su aprobación por la reconciliación lograda en cartas dirigidas a Juan de Antioquia y a Cirilo de Alejandría, aunque no existe aprobación formal y expresa de la fórmula.

San Cirilo respondió con gozo, reconociendo la autenticidad de la fe en un texto que no correspondía a su teología. El acuerdo implicaba una

doble concesión: Nestorio debía seguir depuesto y los anatematismos de la 3.ª carta quedaban sin efecto.

En síntesis, el Concilio de Éfeso no formuló ninguna definición. Canonizó algunas expresiones claves como *unión según la hipóstasis*. Reconoció el título *Theotokos*. Paradójicamente, la única fórmula de fe que se remonta a Éfeso se debe a la del concilio rival de Juan de Antioquia, asumida prácticamente sin cambios en la *Fórmula de Unión* del 433. La unión *según la hipóstasis* se considera la explicación legítima de Nicea y de Jn 1,14: así se pone en relación una nueva formulación con el Símbolo y con el kerigma cristológico de la Escritura. Aún no hay una clara distinción entre los términos «hipóstasis» y «naturaleza».

La investigación del siglo XX, escandalizada por la actitud de Cirilo, ha querido rehabilitar la figura de Nestorio y reducir el conflicto a una disputa de palabras[75]. Sin embargo, se debe reconocer que el punto de partida metafísico de la cristología de Nestorio es erróneo. No se puede negar el «escándalo ecuménico» causado por Nestorio a propósito del título *Theotokos*: al patriarca de Constantinopla parece escandalizarle el hecho mismo de la encarnación y niega la comunicación de propiedades en un único sujeto. Se debe recordar, además, que los mismos antioquenos rompieron con Nestorio en dos puntos importantes: asumieron el término *unión (hénosis)*, en lugar de *conjunción (synapheia)*, y reconocieron la comunicación de propiedades. Años después, Nestorio, en su *Libro de Heráclides de Damasco*, declarará su conformidad con el *Tomo* de León a Flaviano y se mostrará muy cercano a Calcedonia. El «último Nestorio» permanecerá fiel a sus fórmulas, pero en un sentido más próximo a la ortodoxia. No siempre distingue entre naturaleza e hipóstasis, pero la analogía que propone entre la fórmula trinitaria y la cristológica elimina en parte ambigüedades anteriores.

5. El Concilio de Calcedonia (451)

Tras la firma del *Acta* o *Fórmula de Unión* había todavía algunos seguidores de Cirilo que pensaban que hablar de dos naturalezas después de la unión equivalía a confesar dos Hijos y denunciaban póstumamente los escritos de Teodoro de Mopsuestia y Diodoro de Tarso. Por otro lado, los antioquenos hubieran querido la rehabilitación de Nestorio.

[75] Cf. B. Sesboüé, «Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV y V)», en Íd. (dir.), *Historia de los dogmas*, o.c., I, 307-309.

CONCILIO DE CALCEDONIA (451)
Visión de conjunto

- Palabra clave: *unión hipostática*
- Protagonistas:
  → Defensores de la fe de la Iglesia: san León Magno, Flaviano
  → Herejes (en cristología): Eutiques, Dióscoro
  → Otros: Proclo de Constantinopla, Teodoreto de Ciro, emperador Marciano
- Doctrina:
  → Definición de la unión de la humanidad y de la divinidad *en la hipóstasis*
  → Error refutado: el monofisismo (afirmar una sola naturaleza en Cristo)
  → Documento principal: Fórmula de Fe del Concilio de Calcedonia
- Después de Calcedonia: cristologías poscalcedonenses

Proclo, el nuevo patriarca de Constantinopla que sucedió a Nestorio, propone una cristología equilibrada para reconciliar ambas posturas y acuña la fórmula: «la economía de la salvación unió las dos naturalezas en una hipóstasis»[76]. En 435 escribe un *Tomo a los armenios* en el que propone otra fórmula de reconciliación entre Cirilo y Juan de Antioquía: «confieso una sola hipóstasis del Verbo encarnado»[77].

Hacia el 440 irrumpe en la controversia un monje anciano de nombre Eutiques, superior de una numerosa comunidad monástica de Constantinopla, que había sido partidario de Cirilo en Éfeso. Eutiques no sale de la afirmación «reconozco que el Señor era de dos naturalezas antes de la unión, pero no reconozco más que una sola naturaleza después de la unión»[78]. Se apoya en la fórmula de la tercera carta de Cirilo a Nestorio «una naturaleza del logos encarnada», fórmula que Cirilo creía que era de Atanasio. Eutiques da lugar a una nueva herejía llamada *monofisismo,* que consiste en afirmar en Cristo una sola naturaleza, la divina. Según Eutiques, en Cristo, después de la unión llevada a cabo por la encarnación, se produce una asimilación de lo humano por lo divino, de modo que lo divino absorbe lo humano como una gota de agua es absorbida en el mar. Eutiques está tan preocupado por afirmar la unidad en Cristo, frente al error nestoriano, que termina por negar la distinción y pervivencia de las naturalezas. En el 447 Teodoreto de Ciro, que había pedido la rehabilitación de Nestorio tras el *Acta de Unión*, publica una obra irónica titulada *Eranistes* o el *Mendigo*[79] contra los monofisitas, especialmente contra Eutiques, en la que el protagonista mendiga su doctrina entre todo tipo de herejes[80].

El año 448 Eutiques fue denunciado por Eusebio, obispo de Dorilea, el mismo que siendo laico había protestado contra Nestorio veinte años atrás. Flaviano, patriarca de Constantinopla, sucesor de Proclo, convoca

[76] ACO IV,2,91,20.
[77] PROCLO DE CONSTANTINOPLA, *Tomus ad Armenios* (ACO IV,2,187-195; PG 65,864D).
[78] ACO II,1,1.
[79] Cf. TEODORETO DE CIRO, *El mendigo* (BPa 70).
[80] «En el prólogo el autor nos informa de que titula su obra *Mendigo o multiforme* porque la nueva herejía que trata no es sino el fruto de mendigar de otras muchas herejías» (F. M.ª FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, «Introducción», en TEODORETO DE CIRO, *El mendigo* [BPa 70,47]).

a Eutiques en un sínodo local y le propone la fórmula: «Cristo es de dos naturalezas después de la encarnación, en una hipóstasis y una persona»[81]. Flaviano emplea como sinónimos los términos «hipóstasis» y «prósopon». Eutiques, sin embargo, se mantuvo en su fórmula monofisita. El sínodo local lo depuso y excomulgó. Eutiques protestó al papa León y al patriarca de Alejandría Dióscoro, que había sucedido a Cirilo[82].

a) *El latrocinio de Éfeso (449)*

Eutiques, aprovechando su influencia política, emprendió una campaña a favor de su tesis por todo Oriente; encontró apoyo en Dióscoro y en el emperador Teodosio. El emperador convocó entonces un concilio en Éfeso con intención de rehabilitar a Eutiques y condenar a todos los sospechosos de nestorianismo, sobre todo, a Flaviano. El papa León Magno envió tres legados al concilio y un largo memorial a Flaviano, llamado *Tomus ad Flavianum*[83], una cuidada exposición del misterio de la encarnación tomando posición contra Eutiques.

El concilio se inició el 8 de agosto del 449. Estuvieron presentes 130 obispos. Presidió, por orden del emperador, Dióscoro de Alejandría. Se examinó la condena de Eutiques del año anterior. Se negó el derecho de voto a los que habían participado en esa decisión. Se rechazó a los legados romanos que no pudieron leer el *Tomo*. Se rehabilitó a Eutiques y se proclamó la sentencia: «si alguien dice dos naturalezas, sea anatema»[84]. Dióscoro hizo leer las conclusiones de Éfeso, sobre todo lo relativo a la prohibición de nuevos símbolos y fórmulas de fe. Así había motivo para condenar a Flaviano y a Eusebio que habían propuesto a Eutiques una nueva fórmula. Flaviano y Eusebio fueron depuestos. Flaviano respondió rechazando a Dióscoro con el apoyo de los legados romanos. Entonces Dióscoro mandó entrar a soldados, monjes y gente que esperaba fuera del recinto conciliar. Flaviano, por la fuerza, fue apresado y llevado al destierro, murió en el camino.

Recuperada la calma, Dióscoro recogió firmas para aprobar la destitución de Flaviano y Eusebio. Se condenó también a Ibas de Edesa, Teodoreto de Ciro y Domno de Antioquía. Dióscoro proclamó los anatematismos de Cirilo.

Hilario, legado papal, volvió a Roma con cartas de apelación de Flaviano y Eusebio. El papa León, enterado de lo sucedido, calificó de latrocinio la reunión de Éfeso: «no fue un juicio, sino un latrocinio lo que en Éfeso se pudo perpetrar»[85]. El Papa convocó en Roma un sínodo de los occidentales, invalidando lo que había ocurrido en Éfeso. De esta

[81] ACO II,1,1.

[82] Cf. J. C. Mateos González, «Introducción», en San León Magno, *Cartas cristológicas* (BPa 46,25-34).

[83] Se trata de la *Carta 28* del epistolario leoniano. Para una traducción cuidada del *Tomo*, cf. San León Magno, ibid. (l.c., 110-138).

[84] ACO II,1,1.

[85] San León Magno, *Ep.* 95,2 (PL 54,943).

manera expresaba con claridad la autoridad del Papa sobre el concilio. León pidió a Teodosio que convocara un nuevo concilio, esta vez en Italia. Teodosio ignoró la petición y reclamó la legitimidad de Éfeso del 449. Teodosio murió en 450, debido a un accidente ecuestre, y subió al poder Marciano, que accedió a la petición del Papa. El emperador convocó un concilio para el 1 de septiembre del 451 en Nicea. Dado que al emperador le resultaba difícil asistir allí, lo trasladó a Calcedonia.

b) *El Tomo del papa León Magno a Flaviano*

El *Tomo* de León está escrito con elegancia, combinando alternancias simétricas, muy apropiadas para subrayar las diferencias de las naturalezas[86]. Recoge el lenguaje teológico de Tertuliano[87], ajeno tanto a cirilianos como a antioquenos. El Papa tiene una idea vaga de las doctrinas de Eutiques. Le sorprende sobre todo que no acepte la consustancialidad de Cristo con nosotros y ofrece una clara exposición de la dualidad de naturalezas que se unen en una sola persona. Juzga la doctrina de Eutiques a partir del Símbolo. Como en Cirilo y Nestorio, la referencia primera de su teología es la Profesión de fe.

El vocabulario del *Tomo* es espontáneamente duofisita; habla de dos naturalezas después de la unión sin dar a entender nunca que se trate de dos sujetos. No hay confusión entre las dos naturalezas después de la unión. León ofrece una formulación, inspirada en Tertuliano, que después será asumida por la *Definición* de Calcedonia: «salvada la propiedad de una y otra naturaleza, y uniéndose ambas en una sola persona». La comunión de estas dos naturalezas se hace en la unidad concreta de una sola y misma persona, de un solo y mismo sujeto, Cristo mediador.

> Pues bien, salvada la propiedad de una y otra naturaleza, y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue asumida por la majestad, la debilidad por la fortaleza y la mortalidad por la eternidad. Para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza invulnerable se unió a una naturaleza capaz de sufrir. Así un único y mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, podría, por hombre, morir y, por ser Dios, no morir; nuestros remedios requerían eso. Pues en una íntegra y perfecta naturaleza de hombre verdadero, nació Dios verdadero, completo en las cosas divinas, completo en las cosas nuestras[88].

[86] Cf. J. C. Mateos González, «Introducción», en San León Magno, *Cartas cristológicas* (l.c., 60-77).

[87] «Vemos una doble sustancia, no confusa sino unida en una única persona, Jesús, Dios y hombre —dejo para más tarde hablar acerca de Cristo— y hasta tal punto quedaron salvaguardadas las propiedades de cada una de las dos sustancias que el Espíritu pudo obrar en él sus propias acciones, a saber, prodigios, obras y signos, y la carne ejercer sus propias pasiones: sentir hambre bajo la mirada del diablo, sed ante la Samaritana, llorar por Lázaro, tener angustia ante la muerte, y finalmente morir [...] Pero, porque ambas sustancias actuaban de forma distinta según su propia naturaleza, por esto tuvieron cada una, una actividad y un final propio» (Tertuliano, *Prax.* 27,11.13 [CCL 2,1199s]).

[88] San León Magno, *Ep.* 28,3 (PL 54,763; BPa 46,117-119).

Afirmando la única persona del Hijo de Dios, León proclama en fórmulas de alternancia lo que le es propio por ser verdadero Dios y lo que le es propio por ser verdadero hombre. El sujeto de todas las frases es siempre el Verbo en su encarnación. La persona es una, pero son distintos los *principios* que permiten atribuir a la única persona lo que pertenece a Dios y lo que pertenece al hombre. Esos principios son las naturalezas consideradas según su diferencia específica y no según una existencia concreta. Esta unidad concreta en la distinción de naturalezas es lo que permite establecer la *comunicatio idiomatum* o comunicación de propiedades.

La clave de la argumentación del *Tomo* está en la armonía que se debe mantener entre la identidad de Jesús (su ontología), el Verbo encarnado, y la salvación que Él nos ha alcanzado[89]. Tres puntos deben ser mantenidos sin confusión: la verdad de la divinidad de Cristo (si no es Dios, no nos puede divinizar); la verdad de su humanidad (lo que ha sido asumido ha sido redimido); la verdad de la unión de ambas en la unidad de una misma persona (si no estuvieran unidas, la salvación no hubiera sido comunicada).

c) *Desarrollo del Concilio de Calcedonia*

El Concilio se celebró del 8 al 31 de octubre del año 451 en la basílica de santa Eufemia. Por mandato del papa León, lo presidieron los legados romanos. Hubo una muy importante representación de Oriente, incluidos muchos de los que participaron en el latrocinio de Éfeso, como Dióscoro de Alejandría y Juvenal de Jerusalén. Se desarrollaron 16 sesiones. La primera preocupación fue aclarar y solventar lo ocurrido en Éfeso dos años atrás. Se rehabilitó a Flaviano y se depuso a Dióscoro. En la tercera sesión se empezaron a tratar las cuestiones de fe: se leyeron los cuatro documentos fundamentales y se proclamó su conveniencia con la fe de los apóstoles. Esos documentos fueron el Símbolo de Nicea (325), el Símbolo de Constantinopla (381) —aparece por primera vez el texto—, dos cartas de Cirilo (la 2.ª a Nestorio y la de reconciliación a Juan de Antioquía con el *Acta de unión),* y el *Tomo* de León a Flaviano. Los comisarios imperiales pidieron la redacción de una nueva fórmula. Se redactó entonces la *Definición de Calcedonia*[90] a partir de cuatro fuentes: la segunda Carta de Cirilo a Nestorio, el *Acta de unión,* el *Tomo* de León a Flaviano, y la Profesión de fe de Flaviano emitida en Constantinopla (448) en el sínodo local que condenó a Eutiques. Fueron rehabilitados Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa.

[89] Cf. L. CASULA, *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico* (Ed. Glossa, Milán 2000) 316s.

[90] CONCILIO DE CALCEDONIA (451), *Definición* (FIC 288; DzH 301-302; Mansi VII,116; COD 86-87).

Definición de Calcedonia (451)	
Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐ κδιδάσκομεν,	[1] Siguiendo, pues, a los santos padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo Hijo y Señor nuestro Jesucristo:
τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,	[2] perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre con alma racional y cuerpo;
ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀ νθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας·	consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y consubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad, *en todo semejante a nosotros sin pecado*;
πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα·	nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad; y por nosotros y por nuestra salvación, nacido en los últimos tiempos de María la Virgen, la Madre de Dios, según la humanidad;
ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ Θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,	[3] que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo único en dos naturalezas, [4] sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; la diferencia de naturalezas en ningún modo queda suprimida por la unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona, [5] no partido o dividido en dos personas, sino que uno solo y el mismo, es Hijo unigénito Dios Verbo, Señor Jesucristo,
καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.	como ya desde antiguo lo enseñaron de él los profetas, como nos lo ha enseñado el mismo Jesucristo y como nos los ha transmitido el símbolo de los padres.

La fórmula que promulgó el Concilio de Calcedonia se aprobó en la sesión quinta, aun cuando no se veía la necesidad de componerla, pues se consideraba que ya bastaba la carta de san León Magno *(Tomus ad Flavianum)*. Se proclamó solemnemente en la sesión sexta, con la presencia de los emperadores. La *Definición* del Concilio de Calcedonia es una verdadera profesión de fe cristológica. Se abre con un preámbulo en el que se declara la intención del documento: confesar la verdad sobre Jesucristo, el Hijo de Dios, siguiendo sin error la fe de los Santos Padres. El documento expresa la fe con el verbo «definir» *(horizen)*, hecho que sucede por primera vez en un texto dogmático. El verbo que estructura

ya no es *creemos*, sino «enseñamos que ha de confesarse»; la enseñanza ha de concordar con la confesión. Se remite, además, a la enseñanza de los profetas, del mismo Cristo y del Símbolo.

La *Definición* se puede presentar en cinco tiempos[91]: los tres primeros recopilan la doctrina anterior sobre Cristo; los dos últimos afirman de manera novedosa la unidad de Cristo «en dos naturalezas». En el *primer tiempo* se afirma la unidad concreta de Cristo, recogiendo la afirmación de Éfeso, típicamente ciriliana, «uno solo y el mismo Hijo». Se afirma así que Cristo es un solo y mismo sujeto como Dios y como hombre. El *segundo tiempo* recoge la afirmación de la distinción y análisis de los aspectos divinos y humanos. «Verdaderamente Dios y verdaderamente hombre», como el *Acta de unión,* confiesa la plenitud de humanidad y de divinidad. La humanidad comprende verdadera alma humana, racional (contra Apolinar), y cuerpo humano verdadero. Se afirma luego la doble consustancialidad de Cristo, con Dios y con los hombres. El término propio de Nicea *(homousios)* se extiende ahora a los hombres. Esta consustancialidad no se dice de igual manera en un caso y en otro: respecto a Dios implica unidad concreta de naturaleza (numéricamente una); respecto al hombre, significa naturaleza igual en todo a los hombres, sin pecado (sin identidad numérica). El *tercer tiempo* ofrece una nueva afirmación de la unidad en los mismos términos.

Los dos últimos tiempos ofrecen la novedad calcedonense. El *cuarto tiempo* afirma la unidad y la distinción en Cristo. Después de la unión, Cristo sigue siendo uno solo y el mismo, al tiempo que es conocido «en dos naturalezas». Se deben distinguir en Cristo dos naturalezas después de la unión. Se introduce la fórmula «en dos naturalezas» frente a «de dos naturalezas» que había propuesto Flaviano a Eutiques con poco éxito. La unión de las dos naturalezas se explicita con cuatro adjetivos: «sin confusión» (término procedente de Teodoreto y de Cirilo), «sin cambio» (contra Eutiques), «sin división» y «sin separación» (ambos de Cirilo contra Nestorio). La Definición reproduce la fórmula del papa León, inspirada en Tertuliano: «salvada la propiedad de cada naturaleza», reforzada con otra expresión ciriliana «la diferencia de naturalezas en ningún modo queda suprimida por la unión» (ambas expresiones contra Eutiques). El último y *quinto tiempo* afirma la unidad, emparejando las palabras *hipóstasis* y *prósopon*. La unidad de persona *(prósopon)* debe comprenderse en el sentido fuerte de un sujeto concreto *(hipóstasis)*. La unidad sólo se explica en la distinción y la distinción sólo se entiende en la unidad.

Estando ausentes los legados papales se votó un canon (el canon 28) en que se proclamaba a Constantinopla «segunda sede», atribuyéndole las mismas prerrogativas que Roma. Ese canon va más lejos que el canon 4 de Constantinopla I (381) que reconocía una «primacía de honor» a Constantinopla. Los legados exigieron suprimir el canon; se aceptó la supresión, pero se incluyó la protesta en las Actas. Los obispos enviaron

[91] Cf. B. Sesboüé, «Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV y V)», en Íd. (dir.), *Historia de los dogmas,* o.c. I, 320-323.

una carta respetuosa a León pidiendo que aprobara el canon 28. El Papa se negó declarando el orden de primacía (Roma, Antioquía y Alejandría) y confirmando el concilio sólo en materia de fe *(in sola fidei causa)*. La actitud de León confirma la autoridad del Papa sobre el concilio. Calcedonia, por su parte, ayudó a reconocer el carácter ecuménico del Concilio I de Constantinopla (381).

d) *La recepción del Concilio de Calcedonia*

La fórmula de Calcedonia es definitiva en cuanto es la clave de la expresión eclesial de la fe en Cristo. Toda la reflexión cristológica tiene que situarse respecto a ella. Constituye una guía de lectura cristiana de los textos bíblicos y es un criterio de discernimiento teológico que trasciende la misma cristología.

El papa León aprobó las resoluciones del Concilio (excepto el canon 28) y la *Definición* el 21 de marzo del año 453. Calcedonia, sin embargo, estuvo lejos de alcanzar un consenso unánime y provocó nuevos cismas. La aceptación en occidente fue unánime. En Oriente se formaron tres facciones: monofisitas (no en el sentido de Eutiques), seguidores del lenguaje de Cirilo; nestorianos, reducidos a un grupo pequeño ubicado en la orilla del imperio; y calcedonianos, que se fueron imponiendo poco a poco.

El emperador León (456-474) organizó una encuesta *(encyclia)* entre los obispos sobre la aceptación de Calcedonia. El resultado reflejaba la existencia de dos grupos: para unos, Calcedonia fue una mera confirmación de Nicea; para otros, se puso el acento en la autoridad del concilio debido a la asistencia de los padres conciliares que respaldaron las resoluciones con un asentimiento absoluto.

III. CRISTOLOGÍA EN LAS ESCUELAS TEOLÓGICAS MONÁSTICAS

El período posterior al Concilio de Calcedonia está marcado por la irrupción de la vida monástica en la teología. El final del siglo IV conoce la aparición de nuevas formas de consagración en la Iglesia. Es significativo que el principal defensor de la divinidad de Jesús proclamada en el Concilio de Nicea, san Atanasio, sea también el autor de *La vida de Antonio*[92], en la que se dibuja el ideal de la vida eremítica a partir del testimonio de san Antonio abad. La influencia de la vida monástica se hará sentir cada vez con más fuerza en el ámbito de la reflexión teológica. La formación doctrinal y moral que se recibía en el ámbito de la iniciación cristiana, como reflejan por ejemplo las *Catequesis* de san Cirilo de Jerusalén[93], se va concentrando cada vez en los monasterios. A mitad

[92] Cf. San Atanasio, *Vida de Antonio* (BPa 27; 1995).
[93] Cf. San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* (BPa 67; 2006).

del siglo V, la teología se transmite principalmente en el cenobio, dando lugar a las primeras síntesis teológicas. Los protagonistas de la reflexión teológica serán ahora, principalmente, monjes y obispos, muchos de los cuales recibieron primero su formación en el claustro.

1. La cristología poscalcedonense

Tras el Concilio de Calcedonia, Severo de Antioquía (†538) lidera la oposición a su Definición dogmática. Severo se aferra a la letra de Cirilo y considera Calcedonia una nueva expresión de nestorianismo. Para él, Cristo no está en dos naturalezas, sino en una sola, aunque conserva íntegras tanto las propiedades de la divinidad como de la humanidad.

> Nosotros, siguiendo el saludable y verdaderamente divino símbolo de los 318 Padres, creemos y profesamos que el Hijo unigénito de Dios, consustancial al Padre... se ha encarnado y se ha hecho hombre, es decir, se ha unido a una carne dotada de alma racional e inteligente, según la unión verdadera e hipostática, del Espíritu Santo y de María siempre virgen Madre de Dios, y es una sola la naturaleza incluso cuando el Logos se ha encarnado, como nos han enseñado los doctores de la Iglesia divinamente inspirados... En efecto, de dos naturalezas perfectas, es decir, de la divinidad y de la humanidad, creemos que es el Enmanuel y el mismo Dios Logos encarnado, conocemos un solo Hijo, un solo Cristo, un solo Señor. No decimos que le conocemos en dos naturalezas, como ha sentenciado el concilio de Calcedonia, que ha añadido el término «sin división» casi en defensa propia[94].

No falta razón a quienes hablan de «monofisismo nominal» en el caso de los severianos[95]. Lo que Calcedonia denomina «persona», Severo lo designa «naturaleza», y viceversa. A Severo le siguen autores como Timoteo Ailouros (†477), patriarca usurpador de Alejandría, y Filoxeno de Mabburg (†523) en Siria. Los severianos ocuparon las sedes más importantes y promovieron la promulgación sucesiva de edictos dogmáticos, como en el 475, en que el emperador Basilisco lanzó una *Encíclica* condenando Calcedonia y exigiendo la vuelta al lenguaje de Cirilo. Zenón (†491), sucesor del anterior, en el 482 promulgó un edicto, el *Henotikon* (= Acta de unión), con el que quiso favorecer a todos prohibiendo hablar de Calcedonia. El documento viene a ser una solución de compromiso entre monofisitas y difisitas. Prohíbe el uso de la definición de Calcedonia, confirma los concilios precedentes y acepta los anatemas de la Tercera Carta de Cirilo a Nestorio. El texto recoge las fórmulas que podían suscribir ambas partes:

> Profesamos que el unigénito Hijo de Dios es Dios, que se ha hecho verdaderamente hombre, el Señor nuestro Jesucristo, consustancial al

[94] Severo de Antioquía, *Contra Nefalio* (ed. Lebon, en M. Simonetti, *Il Cristo...*, o.c. II, 473).

[95] Cf. M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena* (Istituto Patristico Augustiniano, Roma 2006).

> Padre según la divinidad y el mismo consustancial a nosotros según la humanidad, el cual ha bajado del cielo y se ha encarnado del Espíritu Santo y de María Virgen, Madre de Dios, Él es uno y no dos. De uno solo afirmamos que son los prodigios y los sufrimientos, que voluntariamente ha soportado en la carne[96].

La medida no satisfizo a ninguna de las partes y la controversia continuó. Los edictos de Basilisco y de Zenón provocaron cismas sucesivos. El papa Félix III excomulgó a Acacio, obispo de Constantinopla, y a todos los seguidores del *Henotikon*. El emperador Anastasio intentó la vuelta a Calcedonia, pero volvió al monofisismo empujado por Severo y Filoxeno de Mabbug. La reconciliación con Roma llegó con el emperador Justino en el 519. El cisma acaciano duró treinta y tres años. La escuela persa de Edesa (sede que presidió Ibas), se separó de Constantinopla a raíz del *Henotikon* y pasó a Nísibe, en donde formó una escuela nestoriana.

En la evolución de la controversia monofisita será determinante la aparición de un conjunto de escritos atribuidos al discípulo convertido por san Pablo en el areópago de Atenas, Dionisio el Areopagita. La aparición tiene lugar en un sínodo local celebrado en Constantinopla en el 533 para intentar acercar las posturas de los monofisitas severianos y de los calcedonenses. Los seguidores de Severo de Antioquia, para probar la autoridad de sus enseñanzas, emplean como argumento de peso los escritos de *Dionisio el Areopagita,* junto a unos textos de Cirilo y de Atanasio. Era la primera vez que oficialmente se atribuían al convertido por san Pablo un conjunto de escritos. Hipacio, obispo de Efeso, presente en el sínodo, rechazó los escritos manifestando su sorpresa ante la existencia de los mismos: ¿cómo era posible que durante cinco siglos los grandes Padres de la Iglesia los hubieran ignorado?[97] Los severianos citaban una carta del Areopagita en la que se atribuye a Cristo «una operación divinohumana». El debate, centrado hasta entonces en la recepción de la fórmula de fe del Concilio de Calcedonia (451), se orientará hacia la cuestión de las «operaciones» en Cristo para derivar posteriormente en la pregunta por la relación existente entre sus voluntades humana y divina.

Entre los principales defensores de la definición de Calcedonia, se encuentra el monje escita (de la región Escitia, junto al mar Negro) Leoncio de Bizancio (†543), quien rechaza la equiparación que los monofisitas hacen de naturaleza e hipóstasis, y la explicación de los nestorianos de dos naturalezas como si fueran dos hipóstasis. Su principal aportación es la distinción entre hipóstasis y *enhipostático* (lo que está en la hipóstasis):

[96] ZENÓN, *Henotikon* (PG 86/2,2624AB; cf. M. SIMONETTI, *Il Cristo...*, o.c. II, 467).

[97] Cf. Mansi VIII,820C-823D; ACO IV,2,169-184. Hipacio rechazó los documentos aducidos por los seguidores de Severo: los escritos de Cirilo —según él— habían sido alterados por los apolinaristas, lo mismo que la carta de Atanasio a Epicteto por parte de los seguidores de Nestorio; en cuanto a las obras del Areopagita, había que considerarlas apócrifas porque ninguno de los antiguos las había mencionado; Cirilo, Atanasio y el Concilio de Nicea los habrían empleado si hubieran existido realmente. Los severianos no aportaron prueba alguna sobre la autenticidad de los escritos, limitándose a defender su postura a partir de los doce anatemas de Cirilo; cf. H. LECLERQ, *Histoire des Conciles,* II/2 (Letouzey et Ané, París 1908) 1120-1125.

> No es lo mismo *hipóstasis* que *enhipostático,* como es distinto la sustancia y lo que está en la sustancia. *Hipóstasis* indica una persona, mientras que *enhipostático* indica la sustancia. La hipóstasis define la persona con sus propiedades características; mientras que *enhipostático* indica que el accidente no existe por sí [...] Por eso, una naturaleza, esto es una sustancia, no puede nunca estar privada de hipóstasis, pero no por eso la naturaleza es hipóstasis, porque el concepto no es reversible; la hipóstasis es también naturaleza, pero la naturaleza no es también hipóstasis[98].

Leoncio de Jerusalén (s. VI), distinto de Leoncio de Bizancio, es representante del llamado neocalcedonismo, que pretende dar más protagonismo a la obra de san Cirilo, acepta la fórmula teopasquita *(uno de la Trinidad ha sufrido)* y desarrolla la doctrina de la *enhipóstasis* de la naturaleza humana de Cristo en la hipóstasis del Logos. Su principal aportación consiste en subrayar que la unidad de Cristo se encuentra en la hipóstasis divina del Logos, y que la naturaleza humana asumida no tiene una hipóstasis propia, sino que existe *enhipostáticamente* en la única hipóstasis divina del Logos:

> No hemos dicho que la humanidad individual del Señor ha preexistido en relación con la hipóstasis del Logos, sino todo lo contrario: surgir y subsistir es para ella lo mismo. Pero esta no subsistía en una hipóstasis suya exclusivamente, sino en la hipóstasis preexistente a ella del Logos[99].

El año 537 Justiniano hace deponer al papa Silverio, contrario a su política, y ordena sustituirlo por Vigilio, quien fue antipapa durante un tiempo. Poco después, en el 543, el emperador escribe un tratado contra el origenismo acompañado de diez anatematismos. Se suscita entonces el problema de los llamados *Tres capítulos*. El teólogo calcedonense, Leoncio de Bizancio, considera nestorianos a Teodoro de Mopsuestia, Ibas de Edesa y Teodoreto de Ciro. La causa contra estos tres autores recibirá el nombre de *Tres capítulos*. Teodoro de Askidas, que había sido monje en el monasterio de San Sabas (cuna del origenismo), consejero teológico de Justiniano y obispo de Cesarea de Capadocia, para distraer al emperador de las condenas origenistas, le convence de que la condena de los Tres capítulos ayudaría a la reconciliación con los severianos. En el 545 Justiniano publica otro edicto dogmático condenando los Tres capítulos, y lanza una campaña de adhesión obligatoria. El papa Vigilio se negó a suscribir ese edicto. El emperador lo condujo a la fuerza a Constantinopla (547), sometiéndolo a fuertes presiones hasta que consiguió que redactara el *Iudicatum* condenando los Tres capítulos, pero con algunas reservas que mantenían la autoridad de Calcedonia. El decreto provocó reacciones en Occidente: el emperador permitió al Papa retirar el *iudicatum* y decidió arreglar el problema con un Concilio.

[98] LEONCIO DE BIZANCIO, *Adv. Nest. et Euth.* (PG 86,1279-1281; cf. *Il Cristo*..., o.c. II, 499).
[99] LEONCIO DE JERUSALÉN, *Adv. Nest.* II,7 (PG 86,1552).

2. El Concilio II de Constantinopla (553)

El concilio se celebró en ausencia del Papa, que evitó ratificar la condena de los Tres capítulos. La asamblea estaba bajo las órdenes del emperador; presidió el patriarca de Constantinopla, Eutiquio. El Papa pide un plazo de veinte días para dar una solución sobre el problema; pasado el plazo, promulga su *Constitutum*. En él condena sesenta proposiciones heréticas sacadas de la obra de Teodoro, pero se niega a condenar a la persona que había muerto en paz con la Iglesia. Por su parte, Calcedonia había rehabilitado a Ibas y Teodoreto, depuestos en el latrocinio de Éfeso; el Papa no quería desautorizar la decisión de Calcedonia. Justiniano acusó al Papa de impostor pues, según él, le había prometido la condenación de los Tres capítulos cuando llegara a Constantinopla: borró a Vigilio de los dípticos, pero no quiso romper con la sede de Roma. Los obispos condenaron al Papa hasta que se arrepintiera. El concilio, ya sin obstáculos, condenó plenamente los Tres capítulos. El Papa mantuvo su postura durante algunos meses, pero, aislado, enfermo y sometido a presiones, acabó cediendo. Se retractó, anatematizó los Tres capítulos y promulgó un *Segundo constitutum* en el que desaprobaba su postura anterior. Hecho esto, se le permitió volver a Roma, pero murió de camino, en Siracusa, en el 555. Su sucesor, Pelagio I, que había sido su diácono cuando escribió el primer *Constitutum*, cambió de opinión y, por mantener la unidad de la Iglesia, reconoció el valor del quinto Concilio ecuménico.

Concilio II de Constantinopla (553)
Visión de conjunto

- Palabra clave: *Verbo encarnado*
- Protagonistas:
  → Defensores de la fe de la Iglesia: Justiniano, papa Vigilio
  → Herejes condenados: los severianos (Severo de Antioquía, Timoteo Eluro [o Aelurus] y Filoxeno de Mabburg), los Tres capítulos (Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa) y el origenismo
- Doctrina:
  → Afirmación de la unidad del Logos también después de la encarnación, manteniendo íntegras la naturaleza humana y la divina
  → *Verbo encarnado:*
    • Exclusión de toda división en Cristo; la unión de las naturalezas es intrínseca y «según la hipóstasis»
    • Reinterpretación de la fórmula «en dos naturalezas», en armonía con Cirilo
  → Acuerdo del lenguaje trinitario y cristológico
  → Afirmación de la perpetua virginidad de María
- Después de Constantinopla II: necesaria recepción de papas y concilios

El concilio, en sí mismo, no fue ecuménico, pero el reconocimiento ulterior por los papas y por la Iglesia confiere a sus decisiones un valor ecuménico en la medida que fueron aprobadas. Es difícil pretender encontrar una solución jurídica para su reconocimiento. Entre el primer *constitutum* y el segundo, es fácil encontrar contradicciones: ¿con qué libertad redactó el Papa el segundo?

El objetivo doctrinal del Concilio era interpretar Calcedonia en clave ciriliana. Se pretendía así atraer a la unidad a los monofisitas severianos. Esa es la preocupación de los diez cánones dogmáticos: reflejan la preocupación por armonizar los vocabularios trinitario y cristológico, y distinguir en ambos terrenos la hipóstasis y la naturaleza. Aparece también la idea de «composición».

El *canon 1.º* se refiere a la Trinidad y confirma la fórmula trinitaria elaborada en Oriente a finales del siglo IV. Consta de dos partes. En la primera se confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre, Hijo y Espíritu Santo, y una sola virtud o potestad, Trinidad consustancial, una sola divinidad adorada en tres hipóstasis o personas. En la segunda se afirma que uno solo es Dios y Padre, *de quien* todo; un solo Señor Jesucristo, *por quien* todo; y un solo Espíritu Santo, *en quien* todo. Las tres Personas ejercen el mismo señorío, pero cada una a su manera.

Los *cánones 2.º, 3.º, 9.º y 10.º* formalizan la comunicación de propiedades o idiomas. Esta comunicación no se hace inmediatamente de naturaleza a naturaleza, sino a nivel de la hipóstasis según un intercambio.

El *canon 4.º* afirma que la unión hipostática es el fundamento de esa comunicación; la unión según la hipóstasis es una unión *según la composición (kata synthesin)*. La unión hipostática permite al Verbo encarnado ser uno de la Trinidad. Tras la encarnación, en la Trinidad siguen siendo tres, no son «cuatro». La naturaleza humana tiene su subsistencia y existencia en el Verbo.

Los *cánones 5.º, 6.º y 7.º* se oponen a la interpretación nestoriana de Calcedonia. Se afirma la equivalencia entre hipóstasis y persona tanto en cristología como en Trinidad.

El *canon 8.º* recoge la fórmula de Cirilo (que era de Apolinar) «una naturaleza del Logos encarnada» y se afirma que debe entenderse en el sentido de una sola hipóstasis. Así se distingue el sentido que Cirilo daba a «naturaleza» del que le daba Calcedonia.

La confirmación por parte de Vigilio de la condenación de los *Tres capítulos* fue seguida por sus sucesores Pelagio I, Pelagio II y san Gregorio Magno. Su propósito era sobre todo restaurar la unidad de la Iglesia. No le preocupaba tanto la cuestión dogmática, que creía conforme a Calcedonia, ni la autoridad del Papa, puesta en entredicho por el Concilio. En el 649, un Concilio celebrado en Letrán bajo Martín I apeló a las formulaciones teológicas de Constantinopla II y, posteriormente, el Concilio III de Constantinopla (680/681) recibió los cinco concilios anteriores. Por tanto, el Concilio II de Constantinopla sólo con el tiempo fue recibido con la misma autoridad que los concilios anteriores. Se impuso la convicción de que se había ratificado Calcedonia, aunque presentando su propia interpretación en perspectiva ciriliana, orientada a la unidad de Cristo (es lo que se ha llamado neo-calcedonismo). La recepción posterior da rango de regla de fe a los cánones mientras que deja abierta la discusión de las condenas de los Tres capítulos, de Orígenes y del origenismo.

La aportación fundamental del Concilio es doble. En primer lugar, hace converger la reflexión y el vocabulario sobre la Trinidad y sobre

la encarnación. Se afirma con claridad la articulación entre la Teología y la Economía: por una parte, es uno de la Trinidad el que sufrió; por otra, su carne es adorada en una misma y única adoración con el Verbo sin que sea un número más en la Trinidad. En segundo lugar, la idea de *hipóstasis compuesta* hace desaparecer la ambigüedad de la cristología anterior: si el sujeto último de las actividades de Cristo es ciertamente el Verbo, no lo es nunca el Verbo solo, sino siempre el Verbo *encarnado*. Este vínculo ahora es indisoluble.

3. El Concilio III de Constantinopla (680/681)

Entre el siglo VI y VII, en el terreno de la cristología, la consideración pasa del misterio de la unión hipostática y, por tanto, de la ontología de Cristo, al de las manifestaciones de esta unión y de sus consecuencias en la humanidad de Cristo. La reflexión se centrará en dos cuestiones: cómo conoce y cómo actúa Cristo. Los errores vendrán de los *agnoetas,* que atribuyen ignorancia a Cristo, y de los monoteletas, que afirman una sola voluntad en Cristo. Los defensores de la fe de la Iglesia serán, principalmente, san Gregorio Magno, san Sofronio, obispo de Jerusalén, y san Máximo el Confesor. Los dos últimos practicaron la *xenitenia,* forma de vida consagrada caracterizada por la expatriación voluntaria[100]. A ellos debemos importantísimas clarificaciones sobre la ciencia y la libertad humanas de Cristo.

CONCILIO III DE CONSTANTINOPLA (680/681)
Visión de conjunto

- Palabra clave: *libertad*
- Protagonistas:
  - → Defensores de la fe de la Iglesia: san Sofronio, san Máximo el Confesor
  - → Herejes: agnoetas (Temistio de Alejandría), monoteletas (Sergio de Constantinopla y Ciro de Alejandría)
  - → *Otros:* Eulogio de Alejandría y los papas san Gregorio Magno, Honorio y Martín I
- Doctrina:
  - → Frente a agnoetas: armonía entre la omnisciencia y el crecer en sabiduría
  - → Frente a monoteletas: afirmación de la voluntad humana de Cristo
  - → Documentos principales: Sínodo de Letrán (649) y Definición del Concilio III de Constantinopla (680/681).
- Después de Constantinopla III:
  - → En doctrina: de la humanidad de Cristo, luz que ilumina la verdad del ser humano
  - → Constantinopla III saca las consecuencias existenciales de Calcedonia

[100] «Era doctrina común entre los espirituales de la antigüedad que no bastaba la renuncia y la separación del mundo para ponerse en el buen camino del monacato; era preciso, además, desarraigarse, salirse del propio medio vital y emigrar al extranjero» (G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* [BAC, Madrid ²1998] 495).

a) *La crisis agnoeta*

Los agnoetas aparecen entre el 530 y el 540 en los ambientes monofisitas de Alejandría, sobre todo con Temistio, diácono de Alejandría. Se basan en dos textos: Mc 12,32, en el que Jesús afirma desconocer el día y la hora de la parusía, y Jn 11,34, en que Jesús pregunta por el lugar donde está enterrado Lázaro. Afirman que la humanidad de Cristo ignoró el día del juicio, ya que se había hecho semejante a nosotros en todo menos en el pecado. Los primeros en combatirlos fueron los monofisitas, tachándolos de arrianos o nestorianos. Se los acusaba de no hacer justicia a la unión hipostática y a la comunicación de propiedades. La ignorancia se relacionaba en el mundo cultural griego con el mal moral: afirmar la ignorancia significaría poner en duda la impecabilidad.

La primera respuesta al diácono Temistio la ofreció su patriarca, Eulogio de Alejandría (581-608), quien escribió un tratado que no se ha conservado. Eulogio interpreta la ignorancia de Jesús en un sentido «económico» (Jesús lo sabe, pero no tiene la misión de decirlo), o en sentido anafórico (Jesús hablaba como representante de los hombres, y no en nombre propio). La respuesta de Eulogio fue completada por el papa san Gregorio Magno, quien felicitó a Eulogio por su tratado y añadió un matiz a su refutación[101]: Jesús conoce el día y la hora en su naturaleza humana, pero no por su naturaleza humana.

> El Unigénito encarnado y hecho por nosotros hombre perfecto, ciertamente conoció en la naturaleza de la humanidad el día y la hora del juicio, pero en cambio no conoció esto por causa de la naturaleza de la humanidad. Así pues lo que conoció en ella no lo conoció por causa de ella, porque Dios hecho hombre conoció el día y la hora del juicio por el poder de su divinidad... Por tanto, el día y la hora del juicio lo conocen Dios y el hombre, pero por esto, porque Dios es hombre. Pero está muy claro que, cualquiera que no sea nestoriano, de ninguna manera puede ser agnoeta[102].

En Oriente, san Sofronio de Jerusalén afirmará que la inteligencia humana de Cristo no pudo ignorar lo que se refiere a nuestra salvación, ya que esta se realizó por medio de la humanidad del Señor. San Juan Damasceno, conociendo las aportaciones de los autores precedentes, resumirá bien el sentir de la Iglesia y sacará las consecuencias de la unión hipostática para el conocimiento humano de Cristo. Gracias a la unión hipostática, la inteligencia humana queda deificada.

> Quienes dicen que de tal modo creció en sabiduría y gracia, como si hubiese recibido un incremento de las mismas, no afirman que la unión fue hecha desde el primer origen de la carne, ni respetan la unión según hipóstasis; sino que más bien, prestando oídos al falsísimo Nestorio, monstruosamente se figuran una cierta unión según el afecto y la consideración, y una simple inhabitación, ignorantes de lo que dicen y de qué

[101] Cf. J. Rico Pavés, «*Christus, Sapientia Dei incarnata*. A propósito de Gregorio Magno y la crisis agnoeta»: *Toletana* 6 (2002) 251-270.
[102] San Gregorio Magno, *Ep.* X,21 (CCL 140A,854).

> cosas hablan. Pues, si la carne está unida al Verbo inmediatamente desde el primer origen, mejor aún, en Él mismo existió y con Él tuvo identidad según hipóstasis, ¿cómo no va a estar perfectamente enriquecida con toda sabiduría y gracia? No ciertamente para participar de la gracia, ni para llegar por la gracia a la comunión con lo propio del Verbo, sino más bien para que por esa unión según hipóstasis... se derramara en el mundo la plenitud de gracia, y de sabiduría y de todos los bienes[103].

Los agnoetas fueron condenados en el Concilio de Letrán (649) y en el III Concilio de Constantinopla (680/681). Se niega una ignorancia positva (no saber lo que debería saberse); pero se distingue de una ignorancia negativa (ausencia de conocimiento extraño a su misión).

b) *La crisis monoteleta*

La *crisis monoteleta* se inicia a partir de la reflexión sobre las operaciones en Cristo. Se discute el pasaje evangélico de la agonía de Jesús y se pregunta si entregó Cristo su vida en un acto auténticamente humano y ejerciendo una voluntad humana. Sergio, patriarca de Constantinopla, queriendo atraer a los monofisitas, propone la doctrina de *una sola actividad* («monoenergismo») en Cristo. Ciro, patriarca de Alejandría, aprueba la doctrina de Sergio y en el 633 propone un *Pacto de unión* en el que se lee la siguiente fórmula: «el mismo y único Cristo que obra lo divino y lo humano por una sola actividad teándrica»[104]. Toma la frase de Dionisio Areopagita, añadiendo *mia* (una sola). La fórmula es ambigua, puede tener un sentido justo o torcido. Por una parte, las dos naturalezas concurren en toda operación de Cristo: sólo hay un obrar en dos naturalezas. Por otra, se puede entender que Cristo no tiene más que un tipo de actividad que procede de un solo principio de acción. La actividad es una propiedad de la naturaleza, de la que dijo Calcedonia que quedaba a salvo. Admitiendo la segunda lectura, la actividad de Cristo no queda a salvo, no sería verdaderamente humana. La ambigüedad de la fórmula es una señal de la dificultad del problema: la actividad y la voluntad pueden considerarse tanto desde el punto de vista de la persona como desde la naturaleza. Pertenecen a la persona en la medida que expresan un único sujeto, responsable de esa acción (obra *de fulano);* pertenecen a la naturaleza, en cuanto principio de acción, como facultad propia de una especie (obra *humana).*

San Sofronio de Jerusalén intervino ante Sergio y Ciro recordando que la actividad se refiere a la naturaleza. Sergio propuso una fórmula de consenso en un voto *(psephos)* el año 633 que Sofronio aceptó. En este escrito se introduce la doctrina de la única voluntad en Cristo, la divina, negando en consecuencia la voluntad humana.

[103] San Juan Damasceno, *Exp. fidei* 3,22 (PG 94,1085-1088; BPa 59,224).
[104] Mansi XI,565.

> La expresión «dos operaciones» escandaliza a muchos, pues no ha sido pronunciada por ninguno de los santos y elegidos maestros de la Iglesia. De ahí se deriva la afirmación de dos voluntades que se oponen la una a la otra, como si el Dios Logos quisiera realizar la pasión redentora y su humanidad obstaculizara y estuviera en contra de su voluntad, de manera que habríamos introducido en él dos que quieren cosas contrarias, lo cual es impío, pues es imposible que en un mismo y único sujeto subsistan dos voluntades contrarias al mismo tiempo, la una junto a la otra. La doctrina saludable de los santos padres enseña abiertamente que en ninguna ocasión su carne racionalmente animada ha hecho sentir su inclinación natural separadamente y por propio impulso en contraste con la decisión de Dios Logos unido a ella en la hipóstasis, sino sólo cuándo, cómo y cuánto ha querido el Dios Logos[105].

La clave de la argumentación de Sergio está en que, según él, no pueden convivir dos voluntades en un mismo y único sujeto pues, si convivieran, estarían enfrentadas. Como en Cristo se ve una actuación acorde y unitaria, se debe deducir que en Él sólo hay una voluntad, la divina.

Cuando Sofronio fue elegido patriarca de Jerusalén, Sergio escribió al papa Honorio, comprendiendo que en Roma rápidamente se enterarían del problema. En su carta habla de la unión lograda con los jacobitas y propone al Papa que proscriba los términos *monoenergía* o *duoenergía,* ya que el Verbo realizó lo divino y lo humano sin división; hablar de dos actividades equivaldría a hablar de dos voluntades. Propone además la fórmula «un solo queriente y una sola voluntad en dos naturalezas operantes», con la que sugiere que la humanidad de Cristo tiene sólo un papel instrumental en su actuar, no siendo un principio vital de acción, sino simplemente un objeto movido.

El papa Honorio responde a Sergio en el 634 felicitándole por la unión lograda y aprobando la fórmula «una sola voluntad en Cristo»[106]. Esa fórmula luego será declarada herética y el Papa, ya fallecido, fue declarado fuera de la comunión de la Iglesia[107]. El Papa parece que no captó el alcance de la cuestión. Cuando en el Concilio Vaticano I se definió la infalibilidad del magisterio petrino, se volvió a discutir el caso del papa Honorio, condenado como hereje en el Concilio III de Constantinopla. Para aclarar el caso es de gran valor la defensa de san Máximo el Confesor, que en una disputa pública con Pirro, ex patriarca de Constantinopla, adujo el testimonio del secretario del papa Honorio, redactor de la carta dirigida a Sergio de Constantinopla:

> PIRRO.— ¿Qué me dices de Honorio que abiertamente, en carta enviada a mi predecesor, enseñó que es una la voluntad de nuestro Señor Jesucristo?

[105] Mansi XI,533-536.

[106] Cf. FIC 310; Mansi XI,538-542; PL 80,471-473.

[107] «Coincidimos en arrojar juntamente con estos [Sergio, Ciro, Pirro, Paulo, Pedro, Teodoro de Farán] de la santa católica Iglesia de Dios, a Honorio, que fue papa de la antigua Roma: porque, examinando los escritos que dirigió a Sergio, hemos encontrado que siguió en todo la mente de Sergio y confirmó sus impías enseñanzas» (CONCILIO III DE CONSTANTINOPLA, ss. XIII [28-3-681] [FIC 341; Mansi XI,553-556]).

> MÁXIMO.— ¿Qué intérprete de esta carta es más digno de fe: el que la escribió en nombre de Honorio y que todavía vive y que aún ilumina todo el Occidente con sus virtudes y además con sus enseñanzas llenas de piedad, o los que dicen en Constantinopla lo que se les ocurre?
>
> PIRRO.— El que escribió la carta.
>
> MÁXIMO.— Pues bien; este mismo escribió todo lo que hay sobre esta carta también en nombre del santo Juan, cuando escribió al santo Constantino que había sido hecho emperador. Allí dice que «dijimos que hay una voluntad en el Señor; no de la divinidad y de la humanidad, sino considerando sola la humanidad. Porque habiendo escrito Sergio que algunos hablaban de dos voluntades contrarias en Cristo, respondimos que en Cristo no hubo dos voluntades contrarias, es decir, la de la carne y la del espíritu, como las tenemos nosotros después del pecado; sino una sola voluntad que caracteriza naturalmente su humanidad[108].

En el 638, el emperador Heraclio promulga un edicto *Ekthesis* imponiendo la fórmula *una sola voluntad*. Sergio, Pirro (sucesor de Sergio) y Ciro se adhirieron a ella; Sofronio de Jerusalén la rechaza. El papa Juan IV reunió un sínodo en Roma en el 641 y condenó el monotelismo. Mientras Máximo defendía las dos voluntades en África. En el 648, Constante II publicó un *Typos*, prohibiendo toda discusión sobre el tema.

El papa Martín I, desoyendo al emperador, convocó un Concilio en el Laterano (Roma), en el 649, para exponer la doctrina católica frente al monotelismo. Aunque no se trata de un concilio ecuménico, su valor es grande debido a la aprobación del Papa y a la confirmación de sus cánones en el Concilio III de Constantinopla (680/681).

Las resoluciones doctrinales del Concilio de Letrán (649) están recogidas en una Definición cristológica de fe y en 16 cánones. La Definición reproduce la de Calcedonia con un añadido en el que se afirman en Cristo las dos voluntades y actividades, correspondientes a las dos naturalezas, pero indicando que proceden de un solo sujeto que quiere y actúa. El añadido a la definición de Calcedonia es el siguiente:

> No partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo es Hijo Unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo y por lo mismo que tiene dos naturalezas unidas sin confusión, tiene también dos voluntades naturales: la divina y la humana, en perfecta armonía sin fisuras; que el mismo es en verdad perfecto Dios y en realidad perfecto hombre; a saber, el mismo y único Señor nuestro y Dios, Jesucristo que quiere y opera nuestra salvación según la condición divina y humana[109].

La misma enseñanza se confirma en los cánones 10 y 11. El canon 15 explica el sentido correcto de la expresión «operación teándrica»: unión admirable de dos actividades en Cristo. El canon 18 anatematiza a los herejes, a los patriarcas monoteletas y el *Ekthesis*, pero no al papa Honorio[110].

[108] FIC 314; Mansi X,740-741; PG 91,328-329.
[109] CONCILIO DE LETRÁN (649), *Símbolo de Fe* (FIC 315; DzH 500; Mansi X,1150).
[110] Cf. FIC 316-331; Mansi X,1151-1162.

Occidente acogió bien las decisiones del Concilio de Letrán, pero el emperador reaccionó brutalmente: mandó detener al Papa y lo deportó a Constantinopla. Martín I fue juzgado, degradado y encadenado; murió desterrado en Crimea (655). Maximo el Confesor fue juzgado y martirizado. El nuevo papa Vitaliano restableció la comunión con Constantinopla en el año 660.

c) *Desarrollo y definición del Concilio III de Constantinopla (680/681)*

El Concilio III de Constantinopla fue convocado conjuntamente por el papa Agatón (†681) y por el emperador Constantino IV (†685). En el 680 el papa Agatón dirigió una *Carta dogmática* a los emperadores en la que se condenaban los errores de los monoteletas[111]. La carta es el resultado de un sínodo romano celebrado bajo la presidencia del Papa ese año en el que se daban instrucciones a los legados pontificios que participarían en el Concilio III de Constantinopla.

El concilio se celebró en un salón del palacio imperial, bajo la cúpula *(in Trullo),* de ahí que también reciba el nombre de Concilio *trulano;* el mismo nombre se dará también por la misma razón al sínodo, no ecuménico, «quinisexto» del 692. Los historiadores consideran que fue un concilio de archivistas y bibliotecarios debido a la importancia que se dio a la referencia a los textos del pasado[112]. Desde el punto de vista doctrinal, las sesiones más importantes fueron la decimotercera y la decimoctava. En la XIII se condenó a todos los monoteletas: Sergio, Pirro, Pablo, Ciro, Macario y al papa Honorio, sin protestas de los legados papales. El error de Honorio se consideró una falta personal que no comprometía a la Sede de Roma. En la XVIII se promulgó un decreto dogmático sobre las dos voluntades. El Concilio fue aprobado por el papa León II en el 682, y por el emperador Justiniano II en el 686. En el plano disciplinar, el emperador quiso completar los Concilios quinto y sexto, y convocó otro sínodo en el 692, que no tuvo reconocimiento ecuménico.

El decreto dogmático del Concilio III de Constantinopla se inscribe dentro de la secuencia de los cinco concilios ecuménicos anteriores. Cita por entero los credos de Nicea y Constantinopla I; recoge la carta del papa Agatón al emperador y el Tomo de san León Magno; repite la Definición de Calcedonia y la comenta aplicando adjetivos sobre las naturalezas a las voluntades y a las operaciones.

> Y predicamos igualmente en Él [Cristo], según las enseñanzas de los santos Padres, dos voliciones o voluntades naturales y dos operaciones naturales sin división, sin cambio, sin separación, sin confusión. Los dos quereres naturales no son contrarios uno al otro, como lo dijeron los impíos

[111] Cf. FIC 338-339; Mansi XI,290-291; PL 87,1221.

[112] Cf. B. Sesboüé, «Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI», en Id. (dir.), *Historia de los dogmas,* o.c. I, 343.

herejes —¡Dios nos libre!—, sino que su querer humano no se opone ni combate, antes bien está sometido al querer divino y omnipotente.

Porque, como dice el sapientísimo Atanasio, era preciso que el querer humano tuviera sus impulsos, pero sujeto al querer divino. Porque a la manera como su carne se dice y es carne de Dios, así también el querer natural de su humanidad se dice y es propio de Dios-Verbo, como él mismo afirma: «Pues he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado» (Jn 6,38); llamando suyo al querer de su humanidad, puesto que la humanidad también era suya. Porque así como su santísima e inmaculada carne animada no quedó suprimida al ser divinizada, sino que permaneció en su estado y forma de ser, tampoco quedó suprimido su querer humano por el hecho de ser divinizado. Más bien quedó salvaguardado, como dice Gregorio el Teólogo: «Porque su querer —se entiende el querer del Salvador— no es opuesto a Dios, como quiera que está totalmente divinizado»[113].

Proclamamos también en el mismo Señor nuestro Jesucristo, verdadero Dios nuestro, dos operaciones naturales, es decir, una operación divina y una operación humana, sin división, sin cambio, sin separación, sin confusión, conforme a lo que afirma el divino predicador León: «Porque cada una de las dos naturalezas opera lo que es propio de ella, en comunión con la otra; o sea, que el Verbo opera lo que es propio del Verbo, la humanidad ejecuta lo que es propio de ella». Porque no vamos a admitir que hay una misma operación de Dios y de la creatura, si es que no queremos levantar la creatura hasta la esencia divina, o rebajar la sublimidad de la naturaleza divina al nivel que corresponde a la creatura. Reconocemos que tanto los milagros como los sufrimientos pertenecen a uno mismo, según las naturalezas diferentes de que está compuesto y en las cuales tiene su existir, como dice el admirable Cirilo[114].

Con relación a la Definición de Calcedonia, el desarrollo principal consiste en sacar las consecuencias de la afirmación de la unión de las naturalezas en la hipóstasis del Verbo aplicando los adjetivos que definen esa unión (sin división, sin cambio, sin separación y sin confusión) a la relación de las voluntades y de las operaciones. Sobre las dos voluntades, se afirma que la convivencia de ambas no implica oposición o combate, como presuponía Sergio de Constantinopla, y cita Jn 6,38, uno de los textos malinterpretados por los monoteletas. La voluntad humana sigue a la divina y está sometida enteramente a ella. En eso consiste la obediencia y ahí está la clave de la redención: el pecado, que consistió en la desobediencia de Adán, ha sido vencido con la obediencia de Cristo. Sobre las dos actividades, se afirma que hablar de una sola operación es volver a la confusión de naturalezas. Los milagros y los sufrimientos pertenecen a un solo sujeto, pero según cada una de las dos naturalezas. La unidad de Cristo es una unidad diferenciada. La Definición dogmática termina con una Profesión de fe que recapitula las afirmaciones precedentes.

Conservando totalmente lo que existe sin confusión ni división, con una palabra concisa lo proclamamos todo: Creyendo que nuestro Señor

[113] San Gregorio Nacianceno, *Or.* 30,12 (PG 36,117; BPa 30,200).

[114] Concilio III de Constantinopla (680/681), *Definición de fe* (FIC 343-344; Mansi XI,636-639; COD 126-129).

> Jesucristo, verdadero Dios nuestro, es uno de la Trinidad, aun después de la encarnación, decimos que tiene dos naturalezas resplandecientes en su única hipóstasis. En esta hipóstasis manifestó, a lo largo de su existencia hecho hombre, tanto los milagros como los padecimientos, no en apariencia, sino en verdad. La diferencia de naturalezas en esta misma y única hipóstasis se reconoce porque, con mutua comunión, una y otra quiere y obra lo que le es propio. Según esto, glorificamos también dos voluntades y operaciones que concurren mutuamente para la salvación del género humano[115].

El Concilio III de Constantinopla es, en definitiva, una interpretación ulterior y decisiva de Calcedonia. Su Definición dogmática implica una comprensión más profunda de las Escrituras. Las dos voluntades y las dos operaciones de Cristo son necesarias para la salvación del género humano. Jesucristo realizó en su pasión y muerte un acto auténtica e integralmente humano. La aportación de san Máximo el Confesor se revela de enorme importancia: la voluntad de Cristo es autodeterminativa, es decir, Jesucristo es plenamente libre. De no haber sido así, su naturaleza humana hubiera sido una marioneta pasiva. El Concilio reviste gran importancia en lo que se refiere a la antropología de Cristo y es una referencia obligada para la comprensión de la libertad de Cristo y, desde Él, de la libertad de todo hombre.

4. El Concilio II de Nicea (787)

Las determinaciones dogmáticas en cristología alcanzan su culminación con el séptimo concilio ecuménico celebrado en Nicea el año 787. Es el último de los concilios reconocidos juntamente por Oriente y Occidente. El problema que plantea es dogmático, aunque la discusión parezca centrarse en la devoción debida a las imágenes: ¿es legítimo dentro de la fe cristiana representar en imágenes los acontecimientos y personajes de la historia de la salvación?

Concilio II de Nicea (787)
Visión de conjunto

- Palabra clave: *icono*
- Protagonistas:
  - → Defensores de la fe de la Iglesia: Germán de Constantinopla, san Juan Damasceno, emperatriz Irene.
  - → Herejes: iconoclastas (emperadores León III y Constantino V)
- Doctrina:
  - → Defensa de las imágenes como afirmación del realismo de la encarnación
  - → Diferencia entre adoración y veneración
- Después de Constantinopla III:
  - → Recepción lenta en Oriente y Occidente

[115] Ibid. (FIC 345; Mansi XI,640; COD 130).

El cristianismo primitivo hereda del judaísmo la prohibición de toda imagen tallada (cf. Éx 20,4). Los primeros autores cristianos reciben sin reparos esa tradición. Clemente Alejandrino le da un fundamento filosófico: Dios es *aperigraptos* (no circunscrito)[116]. Orígenes recoge la misma argumentación: no es posible describir la forma de Dios invisible e incorpóreo; la imagen divina del hombre está en su alma[117]. El Concilio de Elvira (c. 303) prohíbe las pinturas en las iglesias. Por contra, desde el siglo II las catacumbas y los hipogeos, los baptisterios y los sarcófagos empiezan a cubrirse de escenas bíblicas. Las imágenes empiezan a recibir la aprobación de una serie de Padres. Así, Atanasio y Basilio establecen el principio: «el honor de la imagen pasa al modelo»[118].

Con el tiempo las imágenes se convirtieron en objeto de verdadero culto; venerar la imagen era rendir culto al que representa. Se habla de imágenes a las que se atribuye origen divino, al no estar hechas por manos de hombre *(acheiropoietós)*. El Concilio Quinisexto (692) pide que se renuncie a las representaciones simbólicas y prefigurativas de Cristo (cordero) y que se le muestre con rasgos humanos a fin de comprender la humildad del Verbo al encarnarse.

En el origen de la controversia iconoclasta, se descubre la irrupción del islam. Algunos príncipes árabes, a comienzos del siglo VIII, empezaron a prescribir la destrucción de las imágenes cristianas. Pero fue sobre todo en Asia Menor donde algunos obispos se dejaron influir por una tendencia iconoclasta. El Patriarca Germán de Constantinopla les dirigió tres cartas a favor de las imágenes[119], en las que ofrece una doble argumentación. Invoca, en primer lugar, un argumento pastoral: no se debe turbar la conciencia de los fieles cambiando hábitos adquiridos. Añade, después, un argumento teológico: la encarnación legitima las imágenes, que no representan la divinidad, sino su manifestación en la carne; no hay que «adorar» a la Virgen o a los santos representados, sino sólo rendirles honor como a servidores de Dios. El papa Gregorio II felicitó a Germán

[116] «¿Qué es Dios? Como dice el Señor, Dios es espíritu. Ahora bien, el espíritu es con pleno derecho una substancia incorpórea y no circunscrita» (SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Frag.* 39 [FuP 24,379]).

[117] «Es más, ni siquiera pensamos que las estatuas representen una imagen divina, como quiera que no cabe describir la forma del Dios invisible e incorpóreo. Celso, por lo demás, se imagina que caemos en contradicción con nosotros mismos al afirmar, de un lado, que lo divino no tiene forma humana y creer, de otro, que Dios hizo al hombre a su propia imagen, y a imagen de Dios lo hizo. A esto hay que decir lo ya anteriormente dicho: la imagen de Dios se conserva, afirmamos nosotros, en el alma racional, que es apta para la virtud. Por cierto que, al no ver aquí Celso la diferencia entre imagen de Dios y a imagen de Dios, dice que decimos "haber hecho Dios al hombre imagen suya y en la faz semejante a Él"» (ORÍGENES, *Cels.* VII,66 [BAC.N 271,517s]).

[118] «Porque también la imagen del emperador se llama emperador y no son dos emperadores, pues ni se escinde la fuerza ni se divide la gloria. En efecto, lo mismo que el imperio y la potestad que nos domina es única, así también es única la doxología que rendimos, y no muchas: porque el honor de la imagen pasa al modelo. Por tanto, lo que aquí es la imagen por imitación, eso es allí por naturaleza el Hijo. Y lo mismo que en las cosas del arte la imitación se da en la forma, así también, en la naturaleza divina y simple, la unidad se da en la comunión de la divinidad» (SAN BASILIO DE CESAREA, *Spir.* XVIII,45 [BPa 32,183]).

[119] Cf. PG 98,155-194.

por su argumentación y la asumió. Sin embargo, el emperador León III, enemigo de las imágenes, les declaró la guerra en el 726, mandando destruir un mosaico de Cristo en su palacio y sustituyéndolo por una cruz desnuda. Esa será la práctica repetida por los iconoclastas. No se conformó con ello, sino que persiguió a los defensores de las imágenes y depuso a Germán, el Patriarca de Constantinopla.

a) *San Juan Damasceno*

Ajeno a la zona del conflicto, el presbítero Juan Damasceno, monje en San Sabas, marca el tránsito en Oriente del período de los Padres al Medievo bizantino. A él debemos tres discursos *Sobre las imágenes sagradas*[120], en los que recoge la tradición patrística anterior sobre el tema. Su enseñanza, fundada en la cristología, se convertirá en patrimonio de la Tradición con la condena de los iconoclastas en el Concilio II de Nicea (787). Al mismo autor debemos los primeros escritos cristianos sobre el islam[121] y una verdadera síntesis teológica, titulada *La fuente del conocimiento*, estructurada en tres grandes partes: la *Dialéctica (Capitula philosophica),* las *Herejías (Liber de haeresibus)* y la *Exposición de la fe ortodoxa (De fide orthodoxa)*[122], preludio oriental de las *Sumas* medievales latinas.

El tercero de los discursos *Sobre las imágenes sagradas* ofrece la argumentación más ordenada. San Juan Damasceno comienza definiendo la imagen como «una semejanza, un modelo y una reproducción de algo que muestra en sí misma lo representado»:

> Primeramente, ¿qué es una imagen? Pues bien, una imagen es una semejanza, un modelo y una reproducción de algo que muestra en sí misma lo representado, si bien, evidentemente, la imagen no se parece en todos los puntos al modelo, esto es, a lo representado (es que la imagen es una cosa y otra distinta lo representado), y, sin duda, se ve entre ellos una diferencia dado que no es una cosa distinta eso y otra distinta aquello[123].

Expone después el Damasceno la razón de ser de las imágenes: «Toda imagen sirve para representar y mostrar lo oculto»[124]. Dado que el hombre no tiene un conocimiento inmediato de lo invisible y dado que el alma está cubierta por el cuerpo, «fue ideada la imagen, para guiar el conocimiento, para mostrar y divulgar lo oculto»[125].

A continuación, se explica la diferencia entre las imágenes para afirmar que la noción de imagen se remonta a la misma Trinidad: pro-

[120] San Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas,* Introd., ed. bilingüe y notas de J. B. Torres Guerra (Eunsa, Pamplona 2013).

[121] Importa advertir que san Juan Damasceno considera el islam como una herejía cristiana, cf. R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam* (SCh 383; París 1992); J. Rico Pavés, «San Juan Damasceno. La centésima herejía: el Islam»: *Toletana* 4 (2001) 31-48.

[122] Cf. San Juan Damasceno, *Exposición de la fe* (BPa 59; 2003).

[123] Id., *Sobre las imágenes* 3,16 (ed. Torres Guerra, 185).

[124] Ibíd. 3,17 (l.c., 185).

[125] Ibíd. (l.c.).

totipo de toda imagen es Cristo, Imagen perfecta del Padre (Col 1, 15); el Espíritu es la imagen perfecta del Hijo. Estos son los casos límites de las imágenes: el parecido llega a la consustancialidad, la diferencia se reduce a la distinción personal.

> La primera e idéntica imagen del Dios invisible es el Hijo del Padre, que muestra en sí mismo al Padre... El Hijo es imagen natural del Padre, idéntica, semejante en todo al Padre menos en la ausencia de generación y la paternidad. Es que el Padre es generador no engendrado, mientras que el Hijo es engendrado y no es Padre. También el Espíritu Santo es imagen del Hijo, «pues nadie puede decir "Señor Jesús" si no es en el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). Así pues, por medio del Espíritu Santo conocemos a Cristo, Hijo de Dios, y a Dios Padre también lo contemplamos en el Hijo: es que la Palabra es, por naturaleza, mensajera de la inteligencia, y el Espíritu es quien revela la Palabra. Del Hijo es imagen semejante e idéntica el Espíritu Santo, el cual solo se diferencia por la procedencia, pues el Hijo es engendrado y no procedente. Y de cada padre es imagen natural el hijo. Esta es la primera forma de la imagen, la natural[126].

Enumera después san Juan los niveles inferiores de imagen. «La segunda forma de la imagen es la noción que hay en Dios de las cosas que llegarán a ser por Él»[127]. La tercera forma es el hombre, creado a imagen de Dios Trinidad. La cuarta forma es la Escritura, que representa figuras y modelos de las cosas celestes para que tengamos un conocimiento aproximado de Dios. La quinta forma de imagen es la que anticipa lo que va a suceder (las prefiguraciones). La sexta forma es la que sirve para recordar ejemplos virtuosos o reprobables[128]. En todos estos casos, y en grados diferentes, el papel de la imagen consiste en conducir al conocimiento del modelo; las imágenes visibles llevan al conocimiento de las invisibles: este es el fundamento teológico sobre el que se apoya el culto a las imágenes materiales. En el caso, además, de las imágenes sagradas, el fundamento se encuentra en el mismo Cristo pues, mediante la encarnación, la imagen perfecta de Dios se ha hecho visible en Cristo.

> Y nadie vio la naturaleza de Dios sino su tipo y la imagen de lo que iba a ser. Es que el Hijo y Palabra de Dios, el invisible, se iba a convertir verdaderamente en hombre, para que se uniera a nuestra naturaleza y se lo viera en la tierra. Pues bien, todos los que lo vieron veneraron la figura y la imagen del que se iba a convertir en hombre, según afirma san Pablo, el apóstol, en la carta a los Hebreos: «Todos estos murieron en la fe, sin recibir la promesa, sino que la vieron y saludaron desde lejos» (Heb 11,13). Así pues, ¿no haré yo una imagen del que ha sido visto por mi bien en una naturaleza de carne, y la veneraré y honraré a través del honor y reverencia que le corresponde a su imagen?[129]

[126] Ibíd. 3,18 (l.c., 187-189).
[127] Ibíd. 3,19 (l.c., 189).
[128] Cf. ibíd. 3,19-23 (l.c., 189-195).
[129] Ibíd. 3,26 (l.c., 201). «Por ello me atrevo a representar a Dios, el invisible, no como invisible sino en tanto que por nosotros se ha vuelto visible, al participar de nuestra carne y de nuestra sangre (cf. Heb 2,14). No represento la divinidad invisible sino que represento la carne de Dios que fue vista. Pues, si es imposible representar un alma, ¿cuánto más a Dios, el que le concedió al alma su inmaterialidad?» (ibíd. 1,4 [l.c., 39]).

San Juan Damasceno completa su argumentación, después de exponer el significado de las imágenes, explicando el sentido de la veneración. La veneración implica temor, respeto, sumisión y humildad. La primera forma de veneración y más sublime es la adoración que se debe única y exclusivamente a Dios[130]. Las demás formas de veneración tienen su razón de ser en cuanto nos acercan a Dios. Las imágenes que se veneran en las iglesias no son objeto de una adoración en su realidad material, sino de una veneración en cuanto conducen al conocimiento y al amor de lo que ellas representan.

> Así pues, veneramos las imágenes no rindiéndole veneración a su materia sino, por medio de ellas, a quienes son representados en ellas. Pues «el honor de la imagen se remonta hasta su modelo», según afirma el divino Basilio[131].

La prohibición de las imágenes en el Antiguo Testamento tenía un valor pedagógico para un pueblo tentado de idolatría. El Damasceno concluye sus tres discursos aportando un elenco de textos en defensa de las imágenes, tomados de autores precedentes, para invitar a no separarse de la tradición de la Iglesia.

La doctrina de san Juan Damasceno, sin embargo, no fue acogida de forma inmediata. El emperador Constantino V, sucesor de León III, convocó un Concilio iconoclasta en el palacio imperial de Hieria con el fin de condenar la veneración de imágenes. Para preparar el concilio, publicó un tratado contra las imágenes en el que afirmaba que la única imagen de Cristo es la Eucaristía. El Concilio de Hieria se celebró en el año 754 sin participación de legados del Papa ni patriarcas. El concilio condenó las imágenes de blasfemas por querer circunscribir a Dios y dividir a Cristo, del que sólo se puede pintar la humanidad. A nivel eclesial, el concilio nunca fue reconocido. Sus resoluciones disciplinares sólo se aplicaron durante el gobierno de Constantino V.

b) *Celebración del Concilio II de Nicea (787)*

Para solucionar de manera definitiva el problema iconoclasta, la emperatriz regente Irene, mujer del hijo de Constantino V, León IV, al morir su marido, convocó un Concilio en Nicea para el año 787. El Concilio discurrió en paz y orden, y en él se manifestó la plena comunión con el Papa.

Los debates doctrinales se centraron en los argumentos bíblicos y en los testimonios de la tradición. Se reconocen dos testimonios bíblicos a favor de las imágenes: en el Antiguo Testamento, el arca con los querubines; en el Nuevo Testamento, Heb 9,25 donde se habla del santuario de

[130] «Y, por decirlo de manera sencilla, la veneración simboliza temor, amor y respeto, y sumisión y humildad. Pero es preciso no venerar a nadie como Dios sino solo al que por naturaleza es Dios, y a todos se les ha de tributar la veneración debida por causa del Señor» (ibíd. 3,40 [l.c., 219]).

[131] Ibíd. 3,41 (l.c., 223).

la nueva Alianza. La fuerza de la argumentación se pone en el testimonio de la tradición: se citan abundantes testimonios de los Santos Padres y se reconocen muchos milagros realizados por las imágenes. Además de los escritos de san Germán de Constantinopla (†732) y de san Juan Damasceno (†749), se encontró un importante apoyo en las enseñanzas de Leoncio de Neápolis, obispo chipriota que había participado en el Concilio de Letrán (649). Leoncio compara la imagen con la palabra en cuanto es signo de otra realidad.

El Concilio precisa la diferencia entre adoración (debida sólo a Dios) y veneración. La razón teológica que legitima la representación de los misterios divinos está en la encarnación del Verbo: fue el Verbo hecho carne el que se hizo visible en su encarnación y el que puede ser representado en imagen, aun cuando su divinidad en cuanto tal supere toda representación. No es verdad que la Eucaristía sea imagen de Cristo. La Eucaristía es mucho más que la imagen pues es su cuerpo y su sangre, el mismo Cristo. El Concilio declaró inválido el Concilio iconoclasta de Hieria (754).

c) *La Definición del Concilio II de Nicea*

La *Definición* del Concilio II de Nicea se presenta como una verdadera confesión de fe que se apoya en la tradición. El concilio hace profesión de seguir los seis concilios ecuménicos precedentes, y añade el argumento de la tradición, escrita o no, cuyo peso está en la presencia del Espíritu Santo, y el argumento cristológico, en cuanto afirma que el icono es otra manera de hacer sensible el misterio, análoga al Evangelio transmitido por la palabra humana. Se recoge la afirmación de san Basilio de Cesarea, según la cual el honor que se rinde a la imagen, se dirige al modelo original.

> Siguiendo como si dijéramos el camino real, es decir, la enseñanza divinamente inspirada de nuestros santos Padres y la tradición de la Iglesia católica (pues reconocemos ser del Espíritu Santo que habita en ella), definimos con toda exactitud y cuidado, que las venerables y santas imágenes, como la imagen de la preciosa y vivificante cruz, tanto las pintadas como las de mosaico u otra materia conveniente, se expongan en las santas iglesias de Dios, en los vasos sagrados y ornamentos, en las paredes y en cuadros, en las casas y en los caminos; tanto las imágenes de nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo, como las de nuestra Señora inmaculada la santa Madre de Dios, de los santos ángeles y de todos los santos y justos.
>
> Porque, en efecto, cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en imagen, tanto más se mueven los que las ven al recuerdo de los modelos originales, a tender a ellos, a tributarles una cariñosa y respetuosa veneración *(proskínesin)* sin que esto constituya una adoración *(latreían)* verdadera según nuestra fe, adoración que sólo es debida a Dios. Pero como se hace con la imagen de la preciosa cruz vivificante, con los santos evangelios y con los otros objetos sagrados de culto, también se les honrará con la ofrenda de incienso y luminarias,

según la piadosa costumbre de los antiguos. Porque «el honor tributado a una imagen, remonta al modelo original». El que venera a una imagen, venera a la persona representada en ella[132].

La recepción del Concilio II de Nicea estuvo condicionada en Oriente por los errores políticos de la emperatriz Irene y la crueldad de su hijo Constantino VI, que llevaron a Nicéforo a tomar el poder. El emperador Nicéforo I (†811) fue tolerante con las imágenes, pero persiguió a los monjes que las defendían. Surgió un nuevo emperador iconoclasta, León V el armenio (†820), que quiso retomar las tesis de Hieria en un concilio del año 815. Se opusieron a él san Nicéforo (+829), patriarca de Constantinopla, y Teodoro Estudita. El sínodo de Constantinopla, celebrado el año 843 bajo el patriarca Metodio, puso fin a esta larga disputa.

En Occidente, Carlomagno quiso arbitrar la cuestión y sus teólogos quisieron refutar el Concilio II de Nicea en los *Libros carolinos;* la argumentación teológica se ampara en el fondo en el recelo a los griegos. Se reunió en Fráncfort un sínodo (794) para condenar Nicea II. Carlomagno invitó al papa Adriano I a no aprobar el niceno. Adriano declaró que lo recibía y lo defendió sobre la base bíblica y patrística denunciando los errores de los *Libros carolinos*. A finales del siglo IX, Nicea II se reconocía definitivamente como el séptimo concilio ecuménico tanto en oriente como occidente. La importancia de Nicea II está en haber elaborado una doctrina de las imágenes modesta, pero clara y bien fundamentada, sobre la que vive la Iglesia desde entonces.

5. El nestorianismo mitigado de Elipando de Toledo

En Occidente, tras la contribución de san Agustín de Hipona y, sobre todo, de san León Magno, el período final de la patrística está marcado, en cuanto a la cristología, por la recepción de estos grandes autores y las aportaciones particulares de figuras como Boecio, san Gregorio Magno y Beda el Venerable. La España visigótica dejará su huella en la Historia del dogma gracias a los Credos de los Concilios toledanos y a la Liturgia hispana, después llamada «mozárabe». En el primer siglo de ocupación musulmana, los escritos de Elipando de Toledo serán testigos de una nueva forma de adopcionismo, refutado, entre otros, por Beato de Liébana.

El arzobispo de Toledo, Elipando (†808)[133], junto con el obispo de Braga, Ascárico, y Félix (†818), obispo de Urgel, rechazaban abiertamente el nestorianismo, pero, apoyados en algunas expresiones de los santos Padres y de la Liturgia hispana, sostenían que la naturaleza humana de Cristo fue adoptada por el Verbo de Dios. De ahí concluían que Cristo, en su humanidad, era hijo adoptivo de Dios. Este modo de hablar y razonar ignoraba las clarificaciones doctrinales de los grandes concilios

[132] CONCILIO II DE NICEA (787), *Definición dogmática* (FIC 768-769; DzH 600-601; Mansi XIII,378; COD 135-136).

[133] G. DEL CERRO CALDERÓN - J. PALACIOS ROYÁN, *Obras de Elipando de Toledo. Texto, traducción y notas* (Diputación Provincial de Toledo, Toledo 2002).

ecuménicos y atribuía la filiación a la naturaleza y no a la persona, llevando inevitablemente a atribuir a Cristo dos personas.

Los primeros refutadores de las doctrinas de Elipando fueron Beato de Liébana y Eterio de Osma[134]. Dada la tenacidad de Elipando, sus doctrinas superaron las fronteras hispanas y la controversia llegó a Roma y al imperio franco. El papa Adriano I (†795) puso en guardia a los obispos españoles contra las ambigüedades del lenguaje de Elipando. Posteriormente, el adopcionismo fue condenado en el sínodo de Ratisbona (792) y en el de Fráncfort (794).

Hay quienes han visto en el «adopcionismo hispano» un intento de acercar el cristianismo al islam, ya presente de forma dominante en la península ibérica[135]. Y, de forma más reciente, quienes han querido situar la polémica adopcionista en unas nuevas coordenadas y sacar a Elipando del grupo de los heresiarcas para presentarlo como un postrero exponente de una «cristología ascendente» que reconocería de forma más acertada el protagonismo del Espíritu Santo en el crecimiento de la humanidad asumida por el Verbo[136]. Sin restar reconocimiento a esta relectura de la obra de Elipando, resulta inevitable constatar las ambigüedades a las que conduce la recuperación de una noción confusa de filiación que no asume las clarificaciones doctrinales y terminológicas de los grandes concilios ecuménicos de la época patrística[137].

IV. CRISTO Y LAS RELIGIONES EN LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA

La literatura cristiana primitiva recoge, ya en sus expresiones más antiguas, una enseñanza clara sobre la no confrontación con las autoridades civiles («dad al César lo que es del César»: Mt 20,15-21), sobre la necesidad de «dar razón de la esperanza a todo el que la pidiere» (1 Pe 3,15) y sobre un estilo de vida caracterizado por el amor al prójimo —incluso a los enemigos— (cf. Mt 5,44; Lc 6,27.35) y la verdad que hace libres (cf. Jn 8,32). Sin embargo, las persecuciones están presentes en la vida de la Iglesia desde el principio. El origen del rechazo se encontraba entonces —y también hoy—, más que en factores externos circunstanciales, en un único hecho que constituye la razón de ser de la Iglesia y del cristiano en el mundo, proclamar que «Jesucristo

[134] Para la documentación principal sobre la polémica adopcionista, cf. A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, «Documentos del entorno histórico y literario de la polémica adopcionista», en BEATO DE LIÉBANA, *Obras completas y complementarias,* II (BAC, Madrid 2004) 361-697.

[135] Cf. J. F. RIVERA RECIO, *El adopcionismo en España (s. VIII)* (Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 1980).

[136] Cf. J. J. AYÁN, «La cristología de Elipando a la luz de la tradición patrística»: *Revista Española de Teología* 65 (2005) 141-171.

[137] Cf. E. VADILLO ROMERO, «¿Por qué la Iglesia ha enseñado que Jesucristo es Hijo propio y no adoptivo de Dios en sus dos naturalezas? Reflexiones en torno a la herejía de Elipando»: *Revista Española de Teología* 70 (2010) 437-490.

es el Señor de todos» (Hch 10,36)[138]. Tal confesión de fe comportaba, por un lado, la crítica severa de toda propuesta salvífica —en el orden religioso, filosófico, político y social— que entrara en contradicción con la Mediación única y universal de Cristo y de la Iglesia, y, por otro, la adopción de una forma nueva de estar en el mundo, sabiéndose portador de una misión de alcance universal[139]. Mientras la confesión de Cristo como único Salvador llevará pronto a considerar inaceptable cualquier imposición idolátrica, la pretensión de universalidad conducirá a una reflexión serena sobre el lugar que corresponde a Cristo y al cristianismo respecto de las religiones. Tal pretensión implicaba dos posibilidades: o las otras religiones eran engaño o las religiones anteriores eran preparación al Evangelio. La primera solución se aplicó a las religiones paganas; la segunda, al judaísmo y, por parte de algunos, a la filosofía[140].

En la antigüedad cristiana encontramos numerosos testimonios de una crítica severa a las religiones paganas. En realidad, esta crítica estaba ya presente en la primera generación de la recién nacida Iglesia. Muy significativos son los episodios protagonizados por Pablo y Bernabé en Licaonia, cuando los nativos quisieron ofrecerles sacrificios y les llamaban Hermes y Zeus por haber curado a un tullido de nacimiento. Las palabras de Pablo fueron claras: «Amigos, ¿por qué hacéis esto? Nosotros somos también hombres, de igual condición que vosotros, que os predicamos que abandonéis estas cosas vanas y os volváis al Dios vivo que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos hay» (Hch 14,15). La invitación de Pablo comporta un doble movimiento: abandonar la vanidad de los cultos paganos y dirigirse al Dios vivo que se ha revelado en Jesucristo. Ambas acciones serán invocadas por la apologética cristiana de los siglos II y III. Por un lado, se invita reiteradamente al abandono del culto pagano, en cualquiera de sus formas, ya que se funda en una concepción equivocada de la divinidad[141]. Por otro, se invita a adorar al Dios único, Creador de todo, Señor y Juez de la Historia[142].

Además de los argumentos de los llamados *Padres apologetas,* resulta especialmente esclarecedora la postura cristiana frente a las religiones si se atiende a tres acontecimientos de la antigüedad: i) la reacción de los autores cristianos al ataque, intelectualmente demoledor, del filósofo neoplatónico Porfirio; ii) la disputa provocada por Símaco a propósito de la pretensión de restaurar el ara de la diosa Victoria en el aula del

[138] «Basados en esta conciencia del don de la salvación, único y universal, ofrecido por el Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo (cf. Ef 1,3-14), los primeros cristianos se dirigieron a Israel mostrando que el cumplimiento de la salvación iba más allá de la Ley, y afrontaron después al mundo pagano de entonces, que aspiraba a la salvación a través de una pluralidad de dioses salvadores» (DI 13).

[139] Cf. Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,47; Hch 1,8.

[140] Cf. J. Rico Pavés, «El cristianismo naciente y las religiones»: *Toletana* 17 (2007) 59-102.

[141] «Hemos dejado de venerar a vuestros dioses desde el momento en que descubrimos que no lo son» (Tertuliano, *Apol.* 10,2 [CCL 1,105; BPa 38,59]).

[142] «Lo decimos, lo afirmamos abiertamente y lo proclamamos aun despedazados y ensangrentados por vuestros tormentos: "adoramos a Dios por Cristo"» (Tertuliano, *Apol.* 21,28 [CCL 1,127; BPa 38,103s]).

senado romano; y iii) la confrontación de san Agustín con la concepción religiosa de Varrón.

1. El anticristianismo de Porfirio y la reacción de los autores cristianos

Del cristianismo, Porfirio criticaba, principalmente, tres aspectos: las Escrituras, la persona de Jesucristo y la falta de novedad. Aunque su ataque principal se centra en la carne de Cristo, considerada desde el hecho de la encarnación y de la resurrección. Para Porfirio, como para toda la filosofía de corte platónico, había un elemento irreconciliable con el cristianismo: su concepción de la materia y del cuerpo como algo bueno en sí. Ya san Agustín supo reconocer la «piedra de escándalo» que la Buena Nueva ofrecía frente a Porfirio:

> Pero Porfirio, sometido a las potestades envidiosas, de que se avergonzaba, aunque temía rebatirlas libremente, no quiso entender que Cristo el Señor es el principio, por cuya encarnación somos purificados. Lo menospreció, por cierto, en la misma carne que tomó para ser sacrificio de nuestra purificación; es decir, no entendió este gran misterio por esa gran soberbia que repudió por su humildad el verdadero y benigno Mediador[143].

Era imposible, para Porfirio, aceptar que Dios se hubiera mezclado con la materia, que el Bien se hubiera unido al mal. El hecho de la encarnación y la proclamación de la resurrección de Cristo *en la carne* eran irreconciliables con el marcado dualismo platónico que subrayaba la separación abismal entre lo inteligible y lo sensible[144].

2. Símaco y el altar de la diosa Victoria

Posterior a Porfirio es el debate en torno a la reposición del ara de la Victoria en el aula del Senado romano a finales del siglo IV[145]. Suceso que se descubre de plena actualidad a la luz de la teología pluralista de las religiones. Símaco, como presidente del Senado, defendía la tolerancia y el pluralismo religioso, pues tal había sido el estatuto religioso vigente en los años anteriores[146]. Aboga por un pluralismo religioso que se concreta

[143] San Agustín, *Civ. Dei* 10,24 (BAC.N 171,649).

[144] Recuérdese la afirmación plotiniana: «el despertar del alma no consiste en su resurrección con el cuerpo, sino en su resurrección del cuerpo» (Plotino, *Enn.* III 6, 6, 71-72).

[145] Para un excelente estudio de la controversia, cf. J. L. Moreno Martínez, *La Luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial* (ITSI, Toledo 2005) 229-279 (incluye la traducción española completa de los textos de Símaco y san Ambrosio: 255-279).

[146] «Reclamamos el estatuto religioso que durante largo tiempo fue beneficioso para la república. Sin duda se pueden contar emperadores de ambas religiones, de una y otra opinión: unos anteriores han practicado las ceremonias de los antepasados y otros posteriores no las han suprimido. Si no os sirve de ejemplo la práctica religiosa de los antiguos, os sirva al menos la tolerancia *(dissimulatio)* de los modernos» (Símaco, *Relatio III*, 3 [PL 16,1007-1012; Moreno, 256]).

en mantener como igualmente válidas «ambas religiones» y «ambas opiniones», es decir, la tradicional romana y la nueva cristiana. Para justificar su tesis, emplea el siguiente argumento:

> Todo lo que los hombres adoran es justo que sea considerado un solo y mismo ser. Todos vemos los mismos astros, el cielo es común, nos envuelve el mismo mundo. ¿Qué importa la forma *(prudentia)* con que cada uno busca la verdad? No puede haber un solo camino para acceder a tan gran misterio *(Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum)*[147].

Para Símaco todas las religiones tienen el mismo valor porque son caminos de búsqueda de la misma realidad divina a la que se da diferentes nombres. El camino o la forma religiosa es algo secundario, lo importante es la meta, es decir, el acceso a Dios. Además el pluralismo se impone como necesario porque, siendo todo camino humano limitado y pequeño en comparación con la grandeza del Misterio, cualquier aproximación será buena.

San Ambrosio fue el encargado de responder a Símaco, defendiendo que no son múltiples los caminos de acceso a Dios, sino uno solo: el camino por el que el Dios verdadero se ha acercado al hombre y le ha querido revelar su Misterio. Afirma Ambrosio:

> El misterio del cielo me lo enseña Dios mismo, que lo fundó, no el hombre, que se desconoce a sí mismo. Sobre el tema de Dios ¿a quién creeré más que a Dios mismo? ¿Cómo os puedo creer a vosotros, que confesáis que desconocéis aquello a lo que dais culto? Dice [Símaco] que no puede haber un solo camino para acceder a tan gran misterio. Lo que vosotros ignoráis nosotros lo conocemos por la palabra de Dios *(Quod vos ignoratis, id nos Dei voce cognovimus)*. Y lo que vosotros buscáis por conjeturas *(quod vos suspicionibus quaeritis)*, nosotros lo tenemos descubierto por la misma sabiduría y verdad de Dios *(ex ipsa sapientia Dei et veritate compertum habemus)*. Por tanto no coincide lo vuestro con nosotros[148].

El planteamiento de Símaco descansaba en tres afirmaciones: i) el misterio de Dios es inaccesible al hombre; ii) las religiones son caminos de búsqueda humana igualmente validos para llegar a ese misterio; y iii) no puede haber un solo camino para llegar a misterio tan grande. El obispo de Milán da respuesta cumplida a cada una de esas afirmaciones. Mantiene, en primer lugar, que, en efecto, el misterio de Dios es inaccesible al hombre por sus propias fuerzas; pero este misterio se nos ha hecho accesible por Revelación de Dios mismo, por su palabra. En segundo lugar, argumenta que la religión cristiana no es el camino del hombre a Dios —camino de búsqueda por conjeturas—, sino el camino de Dios al hombre que le revela su misterio con la sabiduría y verdad que es propia de Dios; la diferencia de caminos es la que hay entre las tinieblas y la luz, la opinión y la verdad. Por último, sostiene san Ambrosio que sólo la revelación —una vez que esta se ha producido plenamente en

[147] SÍMACO, *Relatio III*, 10 (Moreno, 258).
[148] SAN AMBROSIO, *Carta* 18, 7-8 (Moreno, 266-268).

Jesucristo— puede ser el camino válido para el conocimiento de Dios: sólo se puede creer en Dios mismo y no en las vías humanas, que por definición y por propia confesión se manifiestan desconocedoras de la realidad divina.

3. El cristianismo como *vera religio* en san Agustín

Con san Agustín la postura cristiana frente a los cultos paganos alcanza su reflexión más orgánica. Es en *La Ciudad de Dios* donde el hiponense se ocupa con más detenimiento de los dioses de la antigüedad[149]. Noticias horribles sobre desastres acaecidos en Roma[150] llevan a san Agustín a reflexionar ampliamente sobre «las dos ciudades». Como en épocas anteriores, cuando la tragedia azotaba el Imperio, algunos culpaban a los cristianos[151]. El abandono de los antiguos dioses sería la causa de la decadencia de Roma. El de Hipona, conocedor de argumentos que ya habían sido esgrimidos por Símaco[152], comprendió bien que la cuestión planteada no era a última hora la defensa de la romanidad, sino la novedad misma del cristianismo[153]. Por eso, su respuesta no se limi-

[149] Los títulos de los diez primeros libros de *La Ciudad de Dios* son muy significativos: i) en defensa de la religión cristiana; ii) los dioses y la degradación de Roma; iii) los dioses y los males físicos en Roma; iv) la grandeza de Roma como don divino; v) el destino y la providencia; vi) la teología mítica, según Varrón; vii) la teología civil y sus dioses; viii) teología natural y filosofía; ix) Cristo, Mediador; x) el culto del verdadero Dios: cf. SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, 1-10 (BAC.N 171,3-681).

[150] Se trata del saqueo de Roma perpetrado por las tropas bárbaras de Alarico el 24 de agosto del año 410. A este hecho dedicó san Agustín un sermón pronunciado, probablemente, un año después. «Horribles noticias nos han llegado de mortandades, incendios, saqueos, asesinatos y otras muchas enormidades, cometidas en aquella ciudad. No podemos negarlo: infaustas nuevas hemos oído, gimiendo de angustia y pena, y llorando frecuentemente sin podernos aliviar» *(Serm. de Urbis excidio,* 3 [PL 40,718]); cf. G. CANNONE, «Il *Sermo de excidio urbis Romae* di S. Agostino»: *Vetera Christianorum* 12 (1975) 325-346.

[151] «Mientras tanto, Roma fue asolada por la invasión y el ímpetu destructor de los godos, acaudillados por el rey Alarico. Los adoradores de una multitud de dioses falsos, cuyo nombre, corriente ya entre nosotros, es el de paganos, empeñados en hacer responsable de dicho desastre a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una virulencia y una mordacidad desacostumbradas. Ante esto, yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, tomé la decisión de escribir los libros sobre *La Ciudad de Dios* como réplica a sus blasfemias o errores» (SAN AGUSTÍN, *Retr.* 2,43,1 [BAC.N 171,115*]).

[152] En sus *Confesiones,* san Agustín refiere cómo fue Símaco quien le había designado para sucederle como prefecto de la ciudad en Milán en el año 384 (cf. *Conf.* 5,13,23). En él, el futuro obispo de Hipona vio la personificación de la tradición cultural romana. Hay quien ha querido ver dos ecos, no polémicos, de la *Relatio* de Símaco en las obras del hiponense: *Sol.* 1,13,23 *(Retr.* 1,4,3) y *De ver. rel.* 28,51, cf. T. D. BARNES, «Augustine, Symmachus and Ambrose», en J. MC. WILLIAM (ed.), *Augustine: From Rhetor to Theologian* (Waterloo, Ont. 1992) 7-13; N. MCLYNN, «Símaco», en A. D. FITZGERALD (dir.), *Diccionario de san Agustín* (Monte Carmelo, Burgos 2001) 1236s.

[153] «Muchos paganos nos objetan esto: "explicadnos por qué vino Cristo y qué progreso trajo para el género humano. ¿Acaso desde que vino Cristo no van las cosas humanas peor de lo que fueron antes? Antes de la venida de Cristo los hombres eran felices más que los de ahora. Dígannos, pues, los cristianos, qué bienes nos trajo Cristo. Explíquennos por qué sostienen que después de la venida de Cristo han mejorado las cosas humanas. Han caído por tierra los teatros, circos, anfiteatros... Nada bueno ha traído Cristo: sólo trabajos ha traído Cristo"» (SAN AGUSTÍN, *En. in psal.* 136,9 [PL 37,1766s]).

tará a señalar la falsedad de los cultos paganos y su relación con Roma, sino que irá más allá, señalando la inconsistencia del pensamiento que pretende justificarlos. Es lo que hará San Agustín al discutir la concepción teológica y religiosa de los escritores romanos que de forma más ilustre han hablado de los dioses: el pontífice Quinto Mucio Escévola (140-82 a.C.), Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.) y Marco Terencio Varrón (116-27 a.C.).

A Cicerón, san Agustín le reprocha que no lleve a sus últimas consecuencias la distinción que él realiza entre superstición y religión. Cicerón se ríe de los augurios y hace burla de los hombres «que están pendientes de los graznidos del cuervo o de la corneja para poner en regla los caminos de su vida»[154], pero al final acaba adorando al cielo y a la tierra, y no al Señor Dios que los creó[155].

Respecto a Varrón, el hiponense se siente profundamente decepcionado[156]. El considerado por Séneca como «el más docto de los romanos»[157] exhorta al culto a los dioses «al estilo de un hombre religioso» *(velut religiosus hortetur)*[158] a pesar de que afirma no ser partidario de muchas instituciones creadas por Roma y de sus dioses. Entiende que, al hablar de los dioses, ha de mover al pueblo al culto más que poner al descubierto las falsedades que sobre ellos se afirman. San Agustín se queja de que Varrón haya estado tan cerca de confesar al Dios verdadero —por más que lo identificara con el alma gobernadora del mundo— declarando que la religión sería más pura sin la existencia de los ídolos, y que, sin embargo, haya preferido mantener y promover el error de los cultos paganos[159]. Varrón compartía la concepción estoica de Dios y del mundo, según la cual Dios sería «el alma gobernadora del mundo, dotándolo de movimiento e infundiéndole una ley»[160]. Así concebido, Dios no es objeto de *religio,* es decir, no recibe ningún culto[161]. La verdad y la religión, la razón y el culto, se encuentran en planos diferentes. Para Varrón, la religión se ocupa del ordenamiento del culto, por eso su ámbito no es la *res,* la realidad en cuanto tal, sino las *mores,* las costumbres. De ahí que no haya contradicción para el retórico romano entre considerar una

[154] Cf. CICERÓN, *De divin.* 2,37; SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei,* 4,30 (BAC.N 171,280).

[155] «Nosotros, los cristianos, demos gracias al Señor nuestro Dios, no al cielo y a la tierra, como manifiesta este filósofo [Cicerón] en sus disquisiciones, sino al que hizo el cielo y la tierra, porque tales supersticiones... las ha aniquilado por la profundísima humillación de Cristo, por la predicación de los apóstoles, por la fe de los mártires, que han dado su vida por la verdad y su misma vida ha sido verdad» (SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* 4,30 [l.c., 282]).

[156] San Agustín le llama *homo acutissimus* (ibíd. 4,31,1 [l.c., 283]) y *auctor acutissimus atque doctissimus* (ibíd. 4,31,2 [l.c., 284]).

[157] Cf. SÉNECA, *Helv.* 8,1.

[158] Cf. SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei,* 4,31,1 (l.c., 283).

[159] Cf. ibíd. 4,31,2 (l.c., 284s).

[160] Ibíd., 4,31,2 (l.c., 284).

[161] Cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* Múnich 1954 (St. Ottilien ²1997); ID., «¿La verdad del cristianismo?», en ID., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca ⁵2005) 145-153.

patraña el culto tributado a los dioses y, al mismo tiempo, defender su utilidad para las ciudades, tal como reconoce san Agustín[162].

San Agustín, al tiempo que aprueba la clarividencia con la que Varrón, rechaza la teología mítica, reprueba que la religión haya sido llevada al terreno de lo político y no al de la realidad. «No son los dioses los que crearon el Estado, sino el Estado quien estableció a los dioses, cuya adoración resulta esencial para el orden del Estado y el comportamiento recto de los ciudadanos. La religión es por su esencia un fenómeno político»[163]. El obispo de Hipona no duda a la hora de colocar —empleando el lenguaje de Varrón— la religión en el ámbito del pensamiento filosófico. La religión verdadera no sólo no excluye la razón, sino que se identifica con la verdadera filosofía.

[162] «Esta forma de pensar de Varrón... ya te das cuenta qué puerta ancha abre a la mentira. Podemos concluir que muchos de los ritos ya sagrados, y para ellos religiosos, han podido ser inventados, desde el momento en que haya parecido ventajoso a los ciudadanos la mentira, aunque fuera sobre los mismos dioses» (SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, 3, 4 [l.c., 153]).

[163] J. RATZINGER, «¿La verdad del cristianismo?», a.c., 146.

CAPÍTULO VII

LA CRISTOLOGÍA EN EL SEGUNDO MILENIO

BIBLIOGRAFÍA

BELDA PLANS, J., *Historia de la teología* (Palabra, Madrid 2010); BIFFI, I., *Tutta la dolcezza della terra: Cristo e i monaci medievali* (Jaca Book, Milán 2004); GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Fundamentos de cristología,* I (BAC, Madrid 2005); GUY BOUGEROL, J., *Introducción a san Buenaventura* (BAC, Madrid 1984); ILLANES, J. L. - SARANYANA, J. I., *Historia de la teología* (BAC, Madrid 1995); LEONARDI, C. (ed.), *Il Cristo,* V (Mondadori, Milán 1992); MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *Los caminos de la teología* (BAC, Madrid 1998); MERINO, J. A. - MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (coords.), *Manual de Teología franciscana* (BAC, Madrid 2004); MEYENDORFF, J., *Le Crist dans la théologie byzantine* (Cerf, París 1969); RUELLO, F., *La christologie de Thomas d'Aquin* (Beauchesne, París 1987); TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002); VILANOVA, E., *Historia de la Teología,* I (Herder, Barcelona 1987).

Los concilios ecuménicos de la época patrística constituyen hitos en la formulación de la doctrina trinitaria y cristológica que evitan la marcha atrás en la creciente comprensión del Misterio de Cristo. En el segundo milenio de la historia del cristianismo no encontraremos resultados tan nuevos y originales en la profundización de los datos de fe cristológicos como los alcanzados en la época patrística. El hecho decisivo que marca este periodo es el cisma de Oriente: a partir de entonces conoceremos dos tradiciones progresivamente distintas que recogen la misma herencia patrística. La vuelta al patrimonio común de los Padres de la Iglesia será el medio privilegiado para superar la confrontación e integrar las legítimas diferencias en la proclamación de la única fe recibida de los apóstoles.

I. LA CRISTOLOGÍA EN LOS AUTORES MEDIEVALES DE ORIENTE

Para la teología bizantina, el fin del periodo patrístico está marcado por la victoria definitiva sobre el iconoclasmo, alcanzada en el Concilio de Constantinopla del año 843 (no ecuménico). La cristología bizantina estará siempre dominada por las categorías de pensamiento y la terminología de las grandes controversias de los siglos IV al VIII sobre la

persona y la identidad de Jesucristo[1]. La obra de san Juan Damasceno se considera el manual clásico de la ortodoxia. En esta época, más que nuevas formulaciones sobre el misterio de la encarnación, surgen desarrollos ejemplares de espiritualidad cristológica[2].

Tras la caída de Constantinopla (1453), la teología griega vive un periodo de obligada latencia, caracterizado por la conservación de la propia identidad frente al catolicismo y el protestantismo. Habrá que esperar a los siglos XIX y XX para conocer un nuevo desarrollo de la cristología en autores eslavos.

1. Simeón el Nuevo Teólogo

Simeón (949-1022) ha recibido en la tradición ortodoxa el apelativo de «Nuevo Teólogo» por hermanar la reflexión teológica con la experiencia mística. La Iglesia Ortodoxa lo venera como santo. En la antigüedad, el apelativo de «el Teólogo» se reservó a san Gregorio Nacianceno. La obra de Simeón comprende nueve volúmenes, que se dividen en *Capítulos teológicos, gnósticos* y *prácticos,* tres volúmenes de *Catequesis* dirigidas a monjes, dos volúmenes de *Tratados teológicos y éticos* y un volumen de *Himnos*. Se han conservado también numerosas *Cartas*[3].

Simeón ha desarrollado principalmente la teología de la divinización del hombre en Cristo. Su enseñanza está profundamente enraizada en la tradición patrística y depende de autores como Dionisio el Areopagita, san Máximo el Confesor o san Juan Damasceno. La cristología de Simeón está en la base de su doctrina de la divinización. El Verbo se ha encarnado para hacernos partícipes de su naturaleza divina.

> Como de la costilla de aquel [Adán] hizo a la mujer, como ya hemos indicado más arriba, así tomando la carne de la hija de Adán, María, la siempre Virgen y Madre de Dios, y asumiéndola sin germen, engendró a su primogénito, para que, como aquel por su transgresión fuese el principio de la corrupción y muerte para nuestra naturaleza, así Cristo, y Dios, por el cumplimiento de toda justicia, se convirtiese en las primicias de la regeneración en incorruptibilidad y de la inmortalidad. En efecto, esto es también lo que quiso decir el divino Pablo: «El primer hombre que procede de la tierra es terrestre; el segundo, que viene del cielo, es celestial. Como es el hombre terrestre, así son los hombres terrestres; como el celestial, los celestiales» (1 Cor 15,47s). Y también: «Cristo es la primicia, luego los de Cristo» (1 Cor 15,23). Pues, como se ha hecho hombre perfecto con cuerpo y alma como nosotros, excepto en el pecado (cf. Heb 4,15), por eso nos ha hecho partícipes de su divinidad por la

[1] Cf. J. MEYENDORFF, *Le Crist dans la théologie byzantine* (Cerf, París 1969); ÍD., *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes* (Fordham Univ. Press, Nueva York ²1983) 151-167.

[2] Cf. T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del oriente cristiano* (Monte Carmelo, Burgos 2004) 60-71.

[3] Cf. F. M.ª FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *Simeón el Nuevo Teólogo (942-1022)* (Ediciones del Orto, Madrid 2010).

fe en él; ha emparentado con nosotros según la naturaleza y la sustancia de su divinidad[4].

Para Simeón, el fin de la vida humana es ser deificado por la gracia de Cristo. El verdadero conocimiento de Dios no viene de los libros, sino de la vida espiritual. El conocimiento de Dios nace de un camino de purificación interior, que comienza con la conversión del corazón, gracias a la fuerza de la fe y del amor; pasa a través de un profundo arrepentimiento y dolor sincero de los propios pecados para llegar a la unión con Cristo, fuente de alegría y de paz, invadidos por la luz de su presencia en nosotros. Para Simeón esa experiencia de la gracia divina no constituye un don excepcional para algunos místicos, sino que es fruto del Bautismo en la existencia de todo fiel seriamente comprometido[5].

2. Gregorio Palamas

Gregorio Palamas (1296-1359) es uno de los mayores renovadores de la mística y del monacato ortodoxos[6]. Entre sus obras destaca una *Confesión de fe* y una *Defensa de los santos hesicastas*. La iglesia ortodoxa le venera como santo.

Su teología se centra en el problema del «conocimiento de Dios», en torno al cual participará en dos controversias[7]. La primera controversia es contra los «humanistas», como Barlaam, monje griego de Calabria, quien sostenía que el hombre no es capaz de decir nada cierto o definitivo sobre la procesión del Espíritu Santo, dado que Dios trasciende todo conocimiento humano. Frente a este autor, Gregorio Palamas sostuvo que el hombre es capaz de «conocer» a Dios en un cierto sentido, aunque enfatizó que el auténtico conocimiento de Dios no es un mero conocimiento racional que podemos lograr a través de la razón humana, sino que nos es dado por Dios mismo en Jesucristo. La segunda controversia es la hesicasta. Los hesicastas buscan el progreso espiritual mediante la quietud y el silencio interior. A propósito de la posibilidad del hombre de ver a Dios en su esencia, Palamas distingue la esencia divina (incognoscible al hombre) de sus operaciones. El hombre es deificado al ser hecho partícipe de las energías (operaciones) divinas, pero ni siquiera en gloria puede contemplar la esencia divina, pues Dios siempre trasciende al ser humano.

[4] Simeón el Nuevo Teólogo, *Eth.* I, 3, 1-47 (en F. M.ª Fernández Jiménez, ibíd., 72s).

[5] Cf. F. M.ª Fernández Jiménez, *El humanismo bizantino en San Simeón el Nuevo Teólogo. La renovación de la mística bizantina* (CSIC, Madrid 1999).

[6] R. Sinkewicz, «Gregory Palamas», en C. G. Conticello - V. Conticello (dirs.), *La Théologie byzantine et sa tradition,* II (Brepols, Turnhout 2002) 131-188.

[7] Cf. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine,* o.c., 278-286.

3. Nicolás Cabasilas

Nicolás Cabasilas (1322-1391), estuvo vinculado a la corte bizantina. No consta que fuera monje ni clérigo[8]. Participó en la controversia hesicasta defendiendo la postura de Palamas. Polemizó con los latinos a propósito de la forma de la eucaristía. Su aportación principal se encuentra en el ámbito de la Liturgia (con la obra *Interpretación de la Divina Liturgia)* y de la doctrina de la divinización (con la obra *La vida en Cristo).*

La vida en Cristo presenta la vida espiritual como una vida de unión con Cristo que se nos comunica por medio de los sacramentos[9]. Esta vida es obra de la gracia divina, de Cristo que obra de una manera especial por medio del Bautismo y de la Eucaristía. Esta gracia exige, sin embargo, una cooperación humana: la buena voluntad que se somete a la gracia.

> Cristo renueva, remodela y hace participar en su Vida a quienes mediante ciertos símbolos —a modo de representación gráfica— reproducen la muerte que Él verdaderamente sufrió para nuestra vida. Los Santos Misterios, que representan su sepultura y anuncian su muerte, nos regeneran y modelan uniéndonos maravillosamente con Cristo. Ellos son —como dice san Pablo— quienes «hacen que vivamos, nos movamos y seamos en Él» (Hch 17,28). El Bautismo nos da el ser y el subsistir según Cristo. Tomando consigo a los seres sumergidos en corrupción y muerte los introduce primeramente en la Vida. La Unción del crisma perfecciona ese ser que nació en el Bautismo, dotándole de la actividad conveniente a tal Vida. La Divina Eucaristía sostiene y conserva la vida y salud recibida, pues es obra del Pan de la Vida guardar lo adquirido y hacer que permanezca vivo. Por este Pan vivimos, por la Unción nos movemos, después que en el Bautismo hemos recibido el ser[10].

Dios se comunica al hombre por medio de Cristo en los sacramentos. La humanidad asumida por el Verbo ha sido el instrumento de nuestra salvación[11].

4. Andréi Rúblev

El monje Andréi Rúblev (1360-1430) es considerado el más grande iconógrafo de Rusia. Vivió probablemente en el monasterio de la Santísima Trinidad y san Sergio, del que llegó a ser higúmeno (abad). Su pintura se mantiene dentro de la tradición bizantina que considera el icono una puerta de acceso al Misterio. La Iglesia ortodoxa venera a Rúblev como santo.

[8] Cf. Y. Spiteris - C. G. Conticello, «Nicola Cabasilas Chamaetos», en C. G. Conticello - V. Conticello (dirs.), *La Théologie byzantine...,* o.c. II, 315-410.

[9] Cf. Nicolás Cabasilas, *La vida en Cristo* (Patmos 7; Rialp, Madrid [4]1999).

[10] Nicolás Cabasilas, *La vida en Cristo*, I, 18-19 (SCh 355,92-94; Patmos 7,28s).

[11] Cf. J. R. Villar, «Introducción», en Nicolás Cabasilas, ibíd. (l.c., 9-17).

Su icono más famoso es *La Trinidad,* que representa la hospitalidad de Abrahán en Mambré. En el centro se encuentra la figura del ángel que simboliza a Jesucristo. Los colores de sus vestiduras son los empleados para designar su humanidad y la divinidad. Detrás de Jesucristo se encuentra el árbol verde, símbolo de la vida eterna. Jesucristo bendice el cáliz, símbolo de su sacrificio, al tiempo que los otros dos ángeles inclinan la cabeza en señal de acuerdo. A la derecha de la figura de Jesús está el ángel que simboliza al Espíritu Santo. Detrás de él, una colina simbolizando la escala espiritual hacia el cielo. Los ángeles que representan al Hijo y al Espíritu Santo, junto con la colina y el árbol, se ladean hacia la tercera figura, Dios-Padre, detrás de la cual se encuentra el edificio que simboliza la casa de Dios, el orden divino del universo[12].

II. LA CRISTOLOGÍA EN LOS AUTORES MEDIEVALES DE OCCIDENTE

Los grandes concilios del medievo no contienen progresos doctrinales significativos en materia cristológica; se limitan a proponer la doctrina formulada en la época patrística. Si durante el primer milenio del cristianismo se definió el dogma cristológico, el medievo latino lo conservó a través de la Liturgia y de la reflexión teológica desarrollada principalmente en los monasterios. Posteriormente, el dato de fe fue profundizado mediante el uso de la razón filosófica en armonía con la piedad litúrgica, la ascética, la mística y la religiosidad popular. El debate teológico estuvo centrado preferentemente en el Misterio eucarístico. Las controversias eucarísticas que derivan en el error de Berengario de Tours (†1088) provocan una reacción sin precedentes en defensa de la verdad de la Eucaristía. Los siglos XI y XII estuvieron marcados en la Europa occidental por una paz relativa que favoreció una intensa actividad cultural. La teología floreció: afinó su método, afrontó nuevos problemas, avanzó en la contemplación de los misterios divinos y produjo obras brillantes que prepararon las obras maestras del siglo XIII. Los ambientes en los que floreció la reflexión teológica fueron dos: los monasterios y las escuelas de la ciudad, algunas de las cuales dieron origen a las universidades. A partir de esos dos ambientes, se desarrollaron dos modelos distintos de teología: la *teología monástica* y la *teología escolástica*[13].

Los representantes de la *teología monástica* eran monjes que alimentaban con el estudio el deseo amoroso de Dios. En los monasterios el método teológico estaba vinculado a la explicación de la Sagrada Escritura (la *Página sagrada).* Los monjes escuchaban y leían las Escrituras según la dinámica propia de la *lectio divina,* que consistía en la lectura orante de la Biblia. En la escuela de los Padres de la Iglesia, los monjes cultivaban la lectura de la Escritura según su cuádruple sentido: literal,

[12] Cf. T. CASTLE, *Pórtico de la Trinidad. Meditaciones sobre el icono de Rublev* (Paulinas, Madrid 1988).

[13] BENEDICTO XVI, AG 28-10-2009.

alegórico, moral y anagógico[14]. El estudio no se entiende sin la oración. Sin purificación del corazón y sin actitud orante no es posible escuchar con fruto la Palabra de Dios. Por eso, la teología monástica es meditación, oración y canto de alabanza, y mueve a una sincera conversión.

Los representantes de la *teología escolástica* eran hombres cultos, apasionados por la investigación; maestros deseosos de mostrar la racionabilidad y la autenticidad de los misterios de Dios y del hombre, en los que se cree por la fe y se comprende con la razón. En el método de los escolásticos es central la *quaestio* («pregunta»), es decir, el problema que se plantea al lector a la hora de estudiar la Escritura y la Tradición. Ante el problema surgen preguntas y nace así el debate entre el maestro y los alumnos. En ese debate se invocan los argumentos de autoridad y los de razón, destinados a alcanzar una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios. La organización de las *quaestiones* llevaba a la elaboración de síntesis cada vez más extensas, las *summae,* que eran tratados teológicos nacidos de la confrontación entre la razón humana y la Palabra divina. El fin de la teología escolástica era presentar la unidad y armonía de la Revelación con un método que pone la razón al servicio de la fe.

La convivencia en el medievo de estas dos formas de teología permitió el florecimiento de una espiritualidad profundamente cristocéntrica, cuya vitalidad se percibe en la vida monástica, en las nuevas formas de vida consagrada, en la literatura mística, en una configuración teológica de la sociedad y en las expresiones artísticas (románico y gótico).

Al final de la Edad Media, el Decreto *Pro Jacobitis,* del Concilio de Florencia (1439/1442), después de una breve síntesis cristológica, resume y condena todas las herejías antiguas más importantes, desde los ebionitas a los monoteletas, presentando al final la obra redentora de Cristo[15]. El decreto, destinado a lograr la unión con los coptos (jacobitas), repasa y confirma los contenidos de todos los concilios ecuménicos precedentes con especial atención a los de la época patrística.

1. San Anselmo de Canterbury

Anselmo nació hacia el 1033 en Aosta, donde vivió hasta su juventud[16]. Atraído por la fama de Lanfranco, se trasladó a la abadía cluniacense de Bec, en Normandía, donde ingresó como monje en 1060. Posteriormente fue elegido abad en 1078, sucediendo a Lanfranco. En

[14] «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia [La letra enseña los hechos, la alegoría lo que has de creer, el sentido moral lo que has de hacer, y la anagogía adónde has de tender]» (Agustín de Dacia, *Rotulus pugillaris*, I [CCE 118]).

[15] Cf. Concilio de Florencia (1439/1442), Sess. XI (4-2-1442) Bula *Cantate Domino* [Decreto *Pro Jacobitis]* (DzH 1330-1351; COD 567-582).

[16] Cf. T. Gatto Chanu, *San Anselmo* (Sígueme, Salamanca 2013); J. L. Illanes - J. I. Saranyana, *Historia de la teología* (BAC, Madrid 1995) 17-23; L. Martínez Fernández, *Los caminos de la teología* (BAC, Madrid 1998) 23-26; J. Belda Plans, *Historia de la teología* (Palabra, Madrid 2010) 68s; Benedicto XVI, AG 23-9-2009.

1093 fue nombrado arzobispo de Canterbury, donde murió el año 1109. Entre sus obras destacan dos grandes tratados sobre Dios, el *Monologion* y el *Proslogion*, que corresponden a la época de Bec[17]. Son también de esa época otros tratados como *El libre arbitrio, La caída del diablo* y *El gramático*. Siendo arzobispo de Canterbury escribió dos tratados dogmáticos: *La fe de la Trinidad* y *La procesión del Espíritu Santo contra los griegos*. Pertenecen también al periodo episcopal algunos tratados menores sobre la concepción virginal de la Virgen María y el pecado original, y algunas homilías y oraciones. Sus obras cristológicas principales son tres: una *Carta sobre la encarnación* (1094), el Tratado *¿Por qué Dios se hizo hombre?* (1097) y una *Meditación sobre la redención del hombre*, de fecha indeterminada.

La *Carta sobre la encarnación del Verbo* está dedicada al papa Urbano II y fue escrita en 1094, siendo ya arzobispo de Canterbury, contra el error del canónigo de Compiègne, de nombre Roscelino, quien sostenía que, al ser la Trinidad un único Dios, el Padre y el Espíritu Santo se encarnaron con el Verbo. San Anselmo refuta el error aclarando lo que es uno (naturaleza o sustancia) y distinto (persona) en la Trinidad, y exponiendo por qué la encarnación conviene al Verbo y no a las otras personas divinas[18].

La principal obra cristológica de san Anselmo se titula *Cur Deus homo (¿Por qué Dios se hizo hombre?)* y fue escrita en 1097 siendo arzobispo, durante una estancia temporal en Calabria debida a las desavenencias con el rey de Inglaterra. El *Cur Deus homo?*[19] es un verdadero tratado de soteriología articulado en torno a tres ejes: la realidad del pecado, la necesidad humana de redención y la misericordia divina manifestada en Jesucristo, el Dios hombre. A la pregunta que da título a la obra, san Anselmo responde afirmando que ha sido la justicia, la misericordia y sobre todo el amor el que ha impulsado al Hijo de Dios a encarnarse para redimir al hombre y ofrecer una «satisfacción» adecuada por el pecado. La noción clave para entender su enseñanza sobre la salvación es la «satisfacción». Definido el pecado como rechazo del honor debido a Dios, la satisfacción consiste en la reparación de esta falta, restituyendo a Dios el honor ofendido. El hombre, sin embargo, por sí mismo, no puede ofrecer esta satisfacción porque, por un lado, todo cuanto el hombre puede hacer de meritorio lo debe a Dios (conversión, obras de misericordia, etc.), y, por otro, el daño del pecado es tan grande que no puede ser reparado por ninguna criatura. Sólo Dios puede cumplir una satisfacción adecuada, aunque haya de ser el hombre el que la ofrezca. Por eso, es necesario que sea un Dios-hombre el que la cumpla.

> Si pues, como se ha demostrado, es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la

[17] Cf. San Anselmo, *Obras completas*, 2 vols (BAC.N 82 y 100; Madrid 1953, ²2008-2009).

[18] Cf. Íd., *Carta sobre la encarnación del Verbo*, en Íd., *Obras completas*, I (BAC.N 82,681-735).

[19] Cf. Íd., *¿Por qué Dios se hizo hombre?*, en *Obras completas*, o.c. I, 741-891.

> dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios[20].

Así se explica la encarnación redentora del Verbo y su muerte ignominiosa. Jesucristo, siendo inocente, al aceptar libremente el sacrificio de la cruz, puede merecer una satisfacción infinita por todos los pecados del mundo. La muerte del Dios encarnado constituye la obra gratuita, no debida, que puede devolver a Dios el honor sustraído por el pecado.

La doctrina anselmiana de la satisfacción explica bien la razonabilidad de la muerte redentora de Cristo y la inseparable unidad entre la identidad ontológica de Cristo y su misión redentora. Se reprocha, sin embargo, a esta doctrina no explicar bien la absoluta gratuidad de la encarnación, como si esta hubiera sido forzada por el pecado del hombre. La doctrina de san Anselmo será matizada y enriquecida por Abelardo y, sobre todo, por santo Tomás de Aquino.

La *Meditación sobre la redención del hombre*[21] es una hermosa oración en la que el alma humana dialoga con el Redentor. San Anselmo sintetiza en forma de plegaria las afirmaciones fundamentales del Tratado *Cur Deus homo*. Destaca el interés del santo por declarar la absoluta libertad del Redentor en su entrega salvífica, que no se debe a ningún tipo de necesidad ni a un mandato del Padre, es decir, el Padre no obliga al Hijo a ir a la muerte, sino que el Hijo se entrega libremente a ella para reparar el honor a Dios y salvar al hombre:

> Repitamos que la naturaleza humana en este hombre ha sufrido, no por una necesidad cualquiera, sino por su sola y libre voluntad. No ha sucumbido a la violencia, sino espontáneamente, por bondad, por el honor de Dios y la utilidad de los otros hombres. Jesucristo ha soportado dignamente, por compasión, la malicia de los hombres; ninguna clase de obediencia le obligaba, pero su sabiduría omnipotente así lo dispuso. No fue el Padre quien prescribió por la fuerza a este hombre que muriese, sino que él libremente hizo lo que en su pensamiento debía agradar a su Padre y aprovechar a los hombres. En efecto, el Padre no podía obligarle a pagar una deuda que no debía; pero, por otra parte, el Padre no podía menos de aceptar un honor tan grande, que espontáneamente, por su buena voluntad, le ofrecía el Hijo. En esta forma el Hijo manifestó al Padre una obediencia libre, cuando quiso realizar espontáneamente lo que sabía que agradaría a su Padre[22].

La libertad de la entrega redentora del Hijo ha sido el remedio para rescatar al hombre de la esclavitud del pecado y llevarlo a la libertad de los hijos de Dios.

> He aquí, pues, ¡oh alma cristiana!, la virtud que te ha salvado; he ahí la causa de tu libertad, he ahí el precio de tu rescate. Estabas cautiva, has sido recatada; eras sierva, estás liberada. Desterrada, hete aquí devuelta;

[20] Íd., *¿Por qué Dios se hizo hombre?* II,6 (l.c., 835).

[21] Cf. Íd., *Meditación sobre la redención del hombre,* en *Obras completas,* o.c. II, 428-441.

[22] Ibíd. (l.c., 435).

perdida, has sido encontrada; muerta, has sido resucitada. ¡Oh hombre, que tu corazón medite, saboree y rumie estas cosas cuanto tus labios reciban la carne y la sangre de tu Redentor[23].

La *Meditación* concluye con una acción de gracias al Redentor y una invitación al alma humana a descansar sólo en el Señor[24].

2. San Bernardo de Claraval

Bernardo de Fontaine nace en Borgoña (Francia) en 1090. Con 23 años ingresa en la Orden del Císter, poco antes fundada por san Roberto de Molesmes (†1111). El año 1115 es enviado a fundar el monasterio de Claraval (Francia), del que sería su primer abad hasta su muerte (1153). A lo largo de su vida fundó 68 monasterios por toda Europa. Su teología es el resultado de la dedicación a la contemplación en la austeridad del Císter y de su profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras leídas en la mejor tradición patrística, especialmente san Ambrosio y san Agustín[25]. San Bernardo es un «típico representante de la teología monástica»[26], entendida como «teología del corazón», cuyo fin es favorecer la experiencia viva e íntima de Dios. Su confrontación con el escolástico Pedro Abelardo (†1142), exponente de una teología racional, refleja bien las dos formas de teología que convivieron en la Edad Media. La influencia de san Bernardo supera los límites de la vida monástica y de la teología al participar en las principales controversias religiosas de la época. Mantuvo una rica correspondencia con las personalidades más relevantes de su tiempo; inspiró y organizó las órdenes militares; impulsó la Segunda Cruzada; defendió al papa Inocencio II frente a los seguidores del antipapa Anacleto. Fue un brillante predicador («doctor melifluo») y un encendido promotor de la devoción a la Santísima Virgen. Algunos lo consideran el último Padre de la Iglesia. Fue canonizado en 1174 y declarado Doctor de la Iglesia en 1830.

De sus escritos nos han llegado cerca de 500 cartas, unos 350 sermones, varios tratados doctrinales, más de 300 sentencias y algunas

[23] Ibíd. (l.c., 437).

[24] «Delante de ti, Señor, está mi corazón; quiere, pero por sí mismo no puede nada; haz Tú lo que él no puede. Acógeme en la cámara cerrada de tu amor, te lo pido, llamo y golpeo. Tú que me lo haces pedir, haz que lo reciba. Tú quieres que busque: haz que encuentre. Tú que enseñas a llamar, abre al que golpea. ¿A quién das, si rehúsas al que te pide? ¿Quién puede encontrar, si el que busca queda frustrado? ¿A quién abres, si cierras cuando se llama? ¿Qué das al que no pide, si rehúsas tu amor a quien lo solicita? Por ti sé desear, haz que lo obtenga. *Estréchate a Él, alma mía, hasta la importunidad. ¡Oh tan* buen Maestro!, no la rechaces; tiene hambre de tu amor; ella languidece, aliéntala; sáciala con tu ternura; que tu amor la fortifique, que tu amor la llene. Sí, que me llene y me posea enteramente, porque eres, con el Padre y el Espíritu Santo, el Dios único, bendito en todos los siglos. Amén» (ibíd. [l.c., 441]).

[25] «De estas dos columnas, Agustín y Ambrosio, me es imposible separarme. Me fío plenamente de ellos, tanto si se equivocan como si están en la verdad» (San Bernardo, *Sobre el bautismo [Carta 77]*, II,8 [BAC.N 452,503]).

[26] Benedicto XVI, AG 4-11-2009.

parábolas[27]. Sus obras dogmáticas más relevantes son el *Tratado sobre los errores de Abelardo* y *Sobre el bautismo y otras cuestiones,* escrito como respuesta a Hugo de San Víctor. La cristología de san Bernardo se encuentra dispersa en el conjunto de sus escritos, principalmente en los sermones litúrgicos. La celebración del año litúrgico permite al abad de Claraval exponer con unción los misterios de la vida de Cristo.

El tema principal que recorre la teología de san Bernardo es la relación entre el hombre y Dios. El deseo de Dios está inscrito en el corazón humano, pero jamás podrá colmar este deseo sin la redención de Cristo. El rasgo más característico de su cristología es la devoción a la humanidad de Jesús, como medio seguro para la unión con Dios[28]. Jesucristo es para san Bernardo el «hombre consumado»[29] en cuanto realiza de modo perfecto el ideal del hombre que Dios quiso. Por eso, toda la vida de Cristo tiene carácter ejemplar, pero no con una ejemplaridad extrínseca, como pensaba Abelardo, sino interior en cuanto Cristo mismo comunica la justicia al hombre.

> Esta es la justicia que recibe el hombre por la sangre del Redentor. Pero este hombre engreído y burlón [Abelardo] está empeñado en destrozarlo todo. Y enseña que si el Señor de la gloria se anonadó, se hizo inferior a los ángeles, nació de una mujer, vivió en este mundo, experimentó la enfermedad, padeció horribles tormentos y murió en una cruz antes de volver a su casa, lo hizo únicamente para dar a los hombres un ejemplo de vida con sus palabras y sus obras, e indicarles, con su pasión y muerte, la grandeza de su amor. Enseñó la justicia, pero no la dio. Mostró su amor, pero no lo infundió. ¿Y así se volvió a su casa? ¿En eso consiste ese gran misterio? (cf. 1 Tim 3,16)[30].

Por eso, la imitación de Cristo no es simple repetición exterior de su conducta sino participación en su misterio, porque Cristo no llevó a cabo la salvación únicamente mediante su enseñanza, sino mediante su vida, pasión, muerte y resurrección. Todo cuanto Cristo hizo fue para nuestra salvación, para que participáramos de su misma vida:

> Todo lo de Cristo nos ha servido, todo fue fecundo, todo fue necesario para nuestra salvación; tanto su debilidad como su majestad. Si por la fuerza de su divinidad bastó su palabra para librarnos del yugo del pecado, por la debilidad de su carne fue suficiente su muerte para abolir los derechos de la muerte... Era rico y se hizo pobre por nosotros. Era grande y se hizo pequeño. Era un ser excelente y se hizo humilde. Era poderoso y se hizo débil. Pasó hambre, sed, cansancio. Todo lo demás que hubo de sufrir lo asumió libremente, sin coacción alguna. Semejantes locuras

[27] Cf. SAN BERNARDO, *Obras completas,* 8 vols. (BAC, Madrid 1984-2014).

[28] Cf. B. LLORCA - R. GARCÍA-VILLOSLADA - F. J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia Católica,* II (BAC, Madrid ⁴1976) 648-650.

[29] Cf. I. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra: Cristo e i monaci medievali* (Jaca Book, Milán 2004) 41-78.

[30] SAN BERNARDO, *Errores de Pedro Abelardo (Carta 190),* VII,17 (BAC.N 452,555-557).

> son para nosotros, en el camino de la prudencia, una norma de justicia, un ejemplo de santidad[31].

Cristo manifiesta en su humanidad la semejanza divina que el ser humano perdió con el pecado original. Jesucristo es Dios perfecto y Hombre perfecto. En cuanto Verbo es imagen del Padre; en cuanto Verbo encarnado es imagen del hombre reconciliado con el Padre. Por eso, Cristo es el camino a través del cual los hombres, por el Espíritu Santo, pueden volver a Dios.

A Jesucristo hay que amarlo *dulciter, prudenter, fortiter,* con amor sensible y con amor espiritual. El amor sensible se dirige a su humanidad; el espiritual a su divinidad. El amor sensible es para san Bernardo un don muy estimable, alimento del espíritu y camino para el amor espiritual, que es más perfecto. Para san Bernardo, hay cuatro formas de amar, dos sensibles y dos espirituales: amar la carne carnalmente, amar el espíritu carnalmente, amar espiritualmente la carne y amar espiritualmente el espíritu. Estas cuatro formas de amar están en progresión creciente: los hombres sólo eran capaces de amar carnalmente la carne hasta que el Verbo se ha hecho carne, ha hablado y ha vivido entre los hombres, y se ha hecho objeto de amor carnal. A través de los misterios de su vida, Jesús nos ha mostrado su amor hacia nosotros y ha suscitado en nosotros un amor espiritual: la carne del Verbo amada espiritualmente para que lleguemos a amar espiritualmente su divinidad[32].

En la unión del alma con el Esposo y en la ascensión contemplativa, san Bernardo distingue tres grados, que corresponden a tres besos que da Jesús y recibe de Él quien le quiere imitar[33]: el beso de los pies de Cristo, el beso de sus manos y el beso de su boca.

> El sermón de ayer se centraba en una especie de triple progreso del alma, representado en los tres besos. ¿Lo recordáis? Hoy debo proseguirlo en la medida que Dios en su bondad se digne ayudar a los pobres. Hablamos, si recordáis, del beso que se recibe en los pies, en las manos y en la boca, correspondiendo cada beso a un estado distinto. Con el primero se consagran los comienzos de nuestra conversión; el segundo se concede a los que van avanzando en ella, y el tercero es una experiencia exclusiva para los perfectos que son muy pocos. Sólo con este, que hemos mencionado en tercer lugar, comienza el pasaje de la Escritura que nos proponemos comentar (cf. Cant 1,1)[34].

La contemplación de la humanidad de Cristo lleva a san Bernardo a detenerse en las llagas y en el costado traspasado del Redentor para

[31] Íd., *Libro sobre las glorias de la nueva milicia,* XI,27 (BAC.N 444,535).

[32] «Algo semejante nos ocurre a nosotros. Amamos carnalmente nuestra carne cuando seguimos sus deseos. Amamos carnalmente el espíritu si lo afligimos en la oración, llorando, suspirando y gimiendo. Amamos espiritualmente la carne si la sometemos al espíritu, la ejercitamos en las buenas obras y la vigilamos con discreción. Y amamos espiritualmente el espíritu cuando por caridad posponemos nuestras ocupaciones espirituales al bien del prójimo» (San Bernardo, *Sermón* 101 [BAC.N 497,479]).

[33] San Bernardo, *Sobre el Cantar de los cantares,* Serm. 3 y 4 (BAC.N ²491,41-52).

[34] Ibíd., Serm. 4,I,1 (l.c., 47-49).

reconocer que ahí se encuentra el hueco de la peña en el que anida la paloma de la que habla el *Cantar de los cantares* (cf. Cant 2,14), es decir, el Corazón de Cristo es la morada en la que Dios revela al alma los secretos insondables de su amor.

> ¿Dónde podrá encontrar nuestra debilidad un descanso seguro y tranquilo, sino en las llagas del Salvador? En ellas habito con plena seguridad, porque sé que Él puede salvarme. Grita el mundo, me oprime el cuerpo, el diablo me tiende asechanzas; pero yo no caigo, porque estoy cimentado sobre roca firme [...] Agujerearon su manos y pies, atravesaron su costado con una lanza. Y a través de esas hendiduras puedo libar miel silvestre y aceite de rocas de pedernal, es decir, puedo gustar y ver qué bueno es el Señor [...] El clavo penetrante se ha convertido para mí en llave que me ha descubierto la voluntad del Señor. ¿Por qué no he de mirar a través de esa hendidura? Tanto el clavo como las llagas proclaman que en verdad Dios está en Cristo reconciliando al mundo consigo [...] Las heridas que recibió su cuerpo nos descubren los secretos de su corazón; nos permiten contemplar el gran misterio de compasión [...] No tenemos otro medio más claro que tus llagas para comprender, Señor, que «Tú eres bueno y clemente, rico en misericordia» (Sal 85,5). Porque no hay amor más grande que dar la vida por los consagrados y por los condenados. Luego mi único mérito es la misericordia de Dios[35].

Con la devoción a la humanidad de Cristo va el culto a todo cuanto se relacione con ella. Y ahí aparece ocupando un lugar privilegiado la Madre del Salvador. De ahí que el amor a Jesús se prolongue en el amor a su Madre, Nuestra Señora.

3. Santa Hildegarda de Bingen

Hildegarda nació en Bermesheim, dentro de la Renania alemana, en 1098, y murió en Bingen en 1179[36]. A los ocho años fue encomendada a la maestra Judith de Spanheim, quien se había retirado en clausura al monasterio benedictino de san Disibodo. Hildegarda siguió los pasos de su maestra: ingresó en el monasterio y, cuando falleció la madre Judith, la sucedió como superiora de la comunidad. Años más tarde Hildegarda fundó otro monasterio en Bingen, donde pasó el resto de su vida. Ya durante los años en san Disibodo, empezó a dictar las visiones místicas que empezó a recibir desde que tenía 41 años. Para discernir la autenticidad de las mismas acudió a san Bernardo de Claraval, quien la tranquilizó, y a su arzobispo, Enrique de Maguncia, quien presentó al papa Eugenio III algunos de sus textos. El Papa autorizó a la mística para escribir sus

[35] Ibid., Serm. 61,II,3-5 (l.c., 711-715).

[36] M. Ballano de León, *Hildegarda de Bingen. Doctora de la Iglesia* (Monte Carmelo, Burgos 2013); Ch. Feldmann, *Hildegarda de Bingen. Una vida entre la genialidad y la fe* (Herder, Barcelona 2009); Benedicto XVI, AG (1 y 8-9-2010); A. A. Fraboschi, *Santa Hildegarda de Bingen: doctora de la Iglesia* (Miño y Dávila, Madrid 2012); A. Muncharaz Rossi, *Santa Hildegarda de Bingen* (Palabra, Madrid 2013); L. Tancredi, *Hildegarda: el poder y la gracia* (Ciudad Nueva, Madrid 2013).

visiones y hablar en público. Hildegarda fue una mujer polifacética: además de abadesa y mística de profunda vida interior, fue una brillante escritora, música y conocedora de la ciencia médica. El 7 de octubre de 2012 el papa Benedicto XVI la declaró Doctora de la Iglesia.

La producción literaria de santa Hildegarda es amplia y expresa la riqueza de su personalidad. Sus obras teológicas más importantes son tres: *Scivias. Conoce los caminos del Señor* (1173)[37], que recoge sus visiones ordenadas en tres etapas; el *Libro de los méritos de la vida* (1163)[38], obra moral en la que expone las principales virtudes espirituales y sus vicios opuestos; y el *Libro de las obras divinas* (1173)[39], en la que presenta una cosmología en la que relaciona el orden del cosmos con las obras humanas. De contenido teológico son también una *Explicación de la regla de san Benito*, una *Explicación del Símbolo Atanasiano* y 58 *Sermones* dirigidos a sus hermanas de monasterio. Además de estas obras, nos han llegado cerca de 400 cartas; 78 obras musicales agrupadas en la *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*[40]; obras de lingüística, como la *Lengua desconocida,* en la que inventa un alfabeto artificial, o *Letras desconocidas*; obras científicas, como *Physica. El libro de medicina sencilla*[41], o la obra *Causas y remedios*, sobre el origen de las enfermedades y su tratamiento; y algunas obras hagiográficas, como la *Vida de san Disibodo*, o la *Vida de san Ruperto.*

Las visiones místicas de Hildegarda se asemejan a las de los profetas del Antiguo Testamento: se expresa con las categorías culturales y religiosas de su tiempo, interpreta las Escrituras a la luz de Dios y busca su aplicación a las diferentes circunstancias de la vida. En sus visiones, y en las reflexiones posteriores que las interpretan, santa Hildegarda presenta la Historia de la Salvación desde el comienzo del universo hasta la consumación escatológica. La cristología se descubre en la exposición majestuosa de esta historia salvífica[42].

La creación es un acto de amor gracias al cual el mundo emerge de la nada. El amor divino atraviesa toda la escala de las criaturas, pero entre todas ellas Dios ama de modo singular al hombre, al que ha hecho capaz de Su conocimiento. El hombre es capaz de conocer a Dios en su Misterio, es decir, en la Unidad de su naturaleza y en la Trinidad de las Personas; pero, sólo gracias a la encarnación y a la vida terrena del Verbo encarnado, este Misterio se hace accesible a la fe y a la conciencia del hombre. La encarnación es presentada como desposorio místico entre Dios y la humanidad. En el árbol de la cruz se llevan a cabo las nupcias del Hijo de Dios con la Iglesia, su esposa, colmada de gracias y capaz de dar a Dios nuevos hijos en el amor del Espíritu Santo. La Trinidad

[37] Cf. Santa Hildegarda de Bingen, *Scivias: conoce los caminos* (Trotta, Madrid 1999).
[38] Cf. Íd., *El libro de los merecimientos de la vida* (Miño y Dávila, Madrid 2011).
[39] Cf. Íd., *Libro de las obras divinas* (Herder, Barcelona 2013).
[40] Cf. Íd., *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales* (Trotta, Madrid 2003).
[41] Cf. Íd., *Libro de medicina sencilla. Physica. Libro de las propiedades naturales de las cosas creadas* (Akrón, Lérida 2009).
[42] Cf. Benedicto XVI, Carta apost. *Santa Hildegarda de Bingen, doctora de la Iglesia* (7-10-2012).

se ha revelado de modo singular en la Cruz de Cristo. En la invocación de Dios Trinidad está la salvación del hombre:

> Por tanto, no olvidarás, oh hombre, invocarme como un solo Dios en estas Tres Personas. Pues por eso os las he manifestado: para que ardáis tanto más profundamente en mi amor cuanto por mi amor a vosotros envié a mi Hijo al mundo [...] Por virtud suprema envió [el Padre] a su Palabra, única llena de santidad entre los hijos de los hombres, a las tinieblas del mundo; allí la Palabra cumplió todo el bien y, con su dulzura, llevó de vuelta a la vida a aquellos que, abatidos por la inmundicia de sus culpas, no podían regresar a la bienaventuranza perdida. ¿Qué quiere decir esto? Mira: por este manantial de vida vino, cual abrazo, el amor materno del Señor, que nos apacentó para la vida y es nuestro refugio en la tribulación[43].

La redención es presentada como abrazo del amor materno del Señor. Las cinco llagas de Cristo han borrado los pecados del hombre y le han devuelto la vida[44]. El Hijo de Dios hecho hombre es el sujeto de todas las virtudes; por eso, la imitación de Cristo consiste en una existencia virtuosa vivida en la comunión con Él. La fuerza de las virtudes deriva del Espíritu Santo, quien obra en el hombre la configuración a Cristo. Para alcanzar la perfección de la vida cristiana, el Señor ha dado los sacramentos a su Iglesia. La Iglesia misma es el primer sacramento que Dios sitúa en el mundo para que comunique a los hombres la salvación. Asimilada a la Madre del Redentor, la Iglesia es esposa, virgen y madre.

> La Iglesia es la madre virginal de todos los cristianos: los concibe y alumbra en el secreto del Espíritu Santo y los ofrece al Señor, de manera que son llamados hijos de Dios. Y tal como el Espíritu Santo cubrió con su sombra a la Madre santa, que, así, engendró y parió milagrosamente sin dolor al Hijo de Dios y permaneció virgen, también ilustra a la Iglesia, madre venturosa de los creyentes, que, así, concibe y alumbra sin mancha alguna, en la inocencia, a sus retoños y sigue siendo virgen[45].

La Iglesia cumple su misión en el mundo ante todo custodiando y anunciando los dos grandes misterios de la Trinidad y de la encarnación; después mediante la administración de los sacramentos, cuya cima es la Eucaristía. Los sacramentos producen la santificación de los creyentes, la salvación y la purificación de los pecados, la redención, la caridad y todas las demás virtudes. La Iglesia vive porque Dios en ella manifiesta su amor intratrinitario, que se ha revelado en Cristo. El Señor Jesús es

[43] Santa Hildegarda de Bingen, *Scivias*, II, 2.ª vis., 3-4 (l.c., 112s).

[44] «Los vicios de los hombres... han sido misericordiosamente lavados y perdonados, en toda su amplitud, por la efusión de las cinco heridas que Mi Hijo sufrió en la cruz: las heridas de sus manos borraron los actos de desobediencia de las manos de Adán y Eva; las heridas de sus pies liberaron a los hombres del camino del exilio; y la herida de su costado, de donde nació la Iglesia, quitó la culpa de Adán y Eva, porque Eva salió del costado de Adán. Así, pues, mi Hijo fue clavado en el árbol de la cruz a fin de abolir la prevaricación cometida mediante el árbol de la ciencia, y le dieron a beber hiel y vinagre para que fuera borrado el sabor de la manzana» (ibíd., III, 2.ª vis., 21 [l.c., 296]).

[45] Ibíd., II, 3.ª vis., 12 (l.c., 122s).

el mediador por excelencia. Del seno trinitario Él va al encuentro del hombre y del seno de María Él va al encuentro con Dios: como Hijo de Dios es el amor encarnado; como Hijo de María es el representante de la humanidad ante el trono de Dios[46].

4. La Escuela de San Víctor

En el año 1109, Guillermo de Champeaux (†1121) fundó en la Abadía de San Víctor, fuera de los muros de París, una escuela que pronto floreció por sus maestros insignes. El fundador ya era maestro catedralicio de Notre Dame, pero desilusionado tras dos disputas con Pedro Abelardo decidió crear una escuela teológica a partir de la escuela claustral que ya existía en San Víctor. La Abadía de San Víctor estaba formada por canónigos que seguían la regla de san Agustín, de ahí la influencia del pensamiento y método agustinianos en la nueva escuela[47]. La escuela estaba destinada a la formación de los monjes, pero permaneció abierta a estudiantes externos, lo cual favoreció la síntesis entre las dos formas medievales de hacer teología, la monástica y la escolástica[48]. En la escuela brillaron con nombre propio Hugo (†1141) y Ricardo de San Víctor (†1173).

a) *Hugo de San Víctor*

Hugo de San Víctor (1096-1141) nació en Sajonia y se educó en la Abadía de san Patricio, en Hamersleven, donde ingresó abrazando la regla de san Agustín. En 1115 se traslada a la Escuela de San Víctor, en París, donde diez años después comenzó a ejercer la docencia y en 1133 asumió la dirección hasta su muerte. Hugo fue un maestro erudito y polifacético que compuso más de 50 obras de pedagogía y filosofía, exégesis, teología dogmática y espiritualidad, además de cartas y sentencias[49]. La presentación del Misterio de Cristo se encuentra dispersa en todos sus escritos, si bien hay algunos de contenido explícitamente cristológico, como algunos capítulos de sus obras sistemáticas *Suma de Sentencias en siete tratados* y *Los misterios de la fe cristiana*, y escritos menores como *Las cuatro voluntades en Cristo, La sabiduría de Cristo, El Verbo de Dios,* y *Tres conversaciones sobre el Verbo encarnado.*

[46] Cf. Benedicto XVI, Carta apost. *Santa Hildegarda de Bingen...*, o.c., 6.
[47] Cf. J. L. Illanes - J. I. Saranyana, *Historia de la teología,* o.c., 36-40.
[48] Cf. Benedicto XVI, AG 25-11-2009.
[49] Cf. C. Muñoz Gamero, «Estudio preliminar», en Hugo de San Víctor, *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)* (BAC, Madrid 2011) 3*-50*; E. Vilanova, *Historia de la Teología,* I (Herder, Barcelona 1987) 569-573; D. Poirel, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione* (Jaca Book, Milán 1997).

Hay autores que consideran que la *Suma de Sentencias en siete tratados*[50] no es una obra auténtica[51]. Su contenido, sin embargo, está en plena sintonía con las enseñanzas de las otras obras sistemáticas de Hugo de San Víctor. El misterio de la encarnación es estudiado en los capítulos 15 al 19 del tratado primero[52]. En esta obra se muestra bien el conocimiento patrístico del autor. Recurriendo a la autoridad de Padres como san Atanasio, san Ambrosio, san Agustín, san Jerónimo o san Gregorio Magno, el victorino va exponiendo las principales cuestiones relativas a la encarnación. Así, en el cap. 15, expone que el fin de la encarnación fue condenar al diablo y liberar al hombre[53]; explica también que fue el Hijo el que se encarnó y no el Padre o el Espíritu Santo porque convenía que el que era Hijo en la divinidad lo fuera también en la humanidad, y porque, así como el Padre hizo el mundo por su sabiduría, convenía que también por ella lo redimiera[54]; y explica la ontología de Cristo afirmando que en Él «hay dos naturalezas, la divina y la humana, y tres sustancias, la carne, el alma, y el Verbo, pero no dos personas», pues lo que el Verbo asumió fue la naturaleza humana y no una persona humana[55]. En el cap. 16 explica que Cristo asumió a la vez el alma y la carne frente a algunos que separan ambas sustancias y distancian en el tiempo su asunción por parte del Verbo. En este capítulo encontramos una pequeña síntesis de su pensamiento sobre la ciencia humana de Cristo. Según Hugo, Cristo hombre, desde su misma concepción, estuvo lleno de gracia y de verdad. A ello parece oponerse la afirmación evangélica *(sic):* «Jesús iba creciendo en edad y en sabiduría ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52). El victorino explica el versículo destacando el inciso del evangelista «ante los hombres» para mostrar que esa afirmación no contradice la omnisciencia de Jesucristo:

> Se puede decir que si no crecía en Él la sabiduría, sí crecía sin embargo en los hombres que progresaban y mejoraban gracias a su sabiduría. Como se suele decir: «este progresa en su episcopado», no porque a veces sea más sabio, sino porque instruye bien a otros ante Dios y ante los hombres, es decir, para gloria de Dios y progreso de los hombres. Así comenta Beda este pasaje de Lucas: «Se dice rectamente que Jesús estaba lleno de sabiduría no porque con el tiempo progresara en la sabiduría de

[50] Cf. Hugo de San Víctor, *Summa Sententiarum Septem Tractatibus Distincta* (o *Sententiae de divinitate)* (PL 176,41-174).

[51] Cf. R. Baron, «Note sur l'énigmatique *Summa sententiarum*»: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 25 (1958) 6-41; O. Lottin, «A propos des sources de la *Summa sententiarum*»: ibíd. 42-58; E. Vilanova, *Historia de la Teología,* o.c. I, 570, n. 68.

[52] Cf. Hugo de San Víctor, *Summa Sententiarum Septem...,* o.c., I,15-19 (l.c., 70-80).

[53] «Para esto vino al mundo: para condenar al diablo y liberar al hombre» (ibíd., I,15 [l.c., 70]).

[54] «No procedía que el Padre se encarnara, porque no convenía que fuera enviado por otro quien no tenía su origen en otro. Ni el Espíritu Santo asumió la carne, para que no fuera hijo en la humanidad y otra cosa en la divinidad, y no hubiera dos hijos en la Trinidad. Por eso, es la persona del Hijo la que se encarna, para que el mismo que era Hijo en la divinidad, fuera Hijo también en la humanidad. Y convenía que, así como el Padre hizo el mundo por su Sabiduría, así también por Ella lo redimiera» (ibíd., I,15 [l.c., 70]).

[55] Cf. ibíd., I,15 (l.c., 70-72).

la que siempre estuvo lleno desde su concepción. "Porque en Él —dijo el apóstol— habita la plenitud de la divinidad corporalmente" (Col 2,9)»[56].

A los que consideran que la omnisciencia es incompatible con la condición creada del alma de Cristo (si el alma de Cristo es creatura no puede poseer un conocimiento ilimitado), Hugo responde que es conveniente que el alma unida al Verbo de Dios sepa lo que sabe el Verbo, aunque la ciencia en Él no esté de la misma manera, «pues la ciencia está en el Verbo por naturaleza, mientras que en el alma está por gracia». La conclusión del victorino es clara: «Debemos mantener firmemente esta verdad: que el alma de Cristo nada ignoró y todo conoció»[57]. En el cap. 17 expone que Cristo asumió todas nuestras debilidades a excepción del pecado. Citando a san León Magno, distingue entre las debilidades del cuerpo (hambre, sed, etc.) y las debilidades del alma (tristeza, temor, etc.); unas y otras las asumió para probar que tenía cuerpo y alma verdaderos[58]. En el cap. 18 se pregunta si Cristo fue creatura. Lo fue, en efecto, en cuanto hombre. Se pregunta entonces si fue Hijo de Dios en cuanto hombre, y si poseyó las virtudes teologales y mérito, y si pudo pecar. En cuanto a la filiación, Hugo escapa con agudeza del equívoco que puede provocar hablar de «filiación adoptiva» de la naturaleza humana y explica que la condición filial afecta a la humanidad en virtud de la unión:

> Cristo, en cuanto hombre, es Hijo de Dios; si se me pregunta si es por naturaleza o por adopción, yo afirmo que es por unión. De ahí que diga el apóstol: «constituido Hijo de Dios en poder» (*Rom* 1,4). El «constituido» le conviene no por ser Dios sino por ser hombre. De ahí que afirme Ambrosio: «Lo que el Hijo de Dios posee por naturaleza, el Hijo del hombre lo posee por gracia»[59].

En cuanto a las virtudes teologales, Hugo afirma que en Cristo hombre ciertamente se da la caridad, pues por caridad entregó su vida a favor de los hermanos; también la esperanza, pues algunos salmos referidos a Cristo hablan de ella; pero de ningún modo la fe[60]. En cuanto al mérito, Hugo afirma que Cristo mereció a favor de los demás y también para sí, en cuanto mereció para su cuerpo la inmortalidad y la impasibilidad. Finalmente, sobre si Cristo pudo pecar, el victorino afirma que en virtud de la unión al Verbo, Jesucristo hombre quedó confirmado en gracia. En el

[56] Ibíd., I,16 (l.c., 73-74).
[57] Ibíd., I,16 (l.c., 74).
[58] Cf. ibíd., I,17 (l.c., 75s).
[59] Ibíd., I,18 (l.c., 76).
[60] «Sobre la caridad, no hay duda, pues por caridad entregó su alma a favor de los hermanos. Si tuvo esperanza lo vemos en el Salmo: «Protégeme, Señor, porque he esperado en Ti» (Sal 15,1); y en otro: «En Ti, Señor, he esperado» (Sal 30,15); se trata de salmos que los autores aplican a Cristo. Ahora bien, el apóstol dice: «Una esperanza que se ve, no es esperanza; efectivamente, ¿cómo va a esperar uno algo que ve?» (Rom 8,24). Cristo, sin embargo, veía todo. Eso lo afirma el apóstol de la esperanza que hay en nosotros. Que tuviera fe, no se debe conceder *(Quod fidem habuerit non est concedendum)*» (ibíd., I,18 [l.c., 77]).

cap. 19, se pregunta Hugo si en la muerte de Cristo se separó la divinidad de la humanidad. Responde acudiendo a san León Magno para afirmar que la humanidad asumida no fue abandonada en la muerte. Después de la inefable unión de la encarnación, la divinidad no se separa ni de la carne ni del alma: «pues la divinidad no se encarna una segunda vez, ni una segunda vez asume la carne»[61]. El Hijo de Dios hecho hombre permanece para siempre Dios-hombre y hombre-Dios. En la muerte, el alma se separa de la carne, pero no de la divinidad.

La principal obra teológica de Hugo de San Víctor es *De sacramentis christianae fidei (Los misterios de la fe cristiana)*[62], compuesta al final de su vida. Es una exposición sistemática, a la luz de la historia de la salvación, de todos los misterios cristianos. La obra se divide en dos grandes partes: la obra de la creación y la obra de la restauración. La Primera Parte (Libro I) estudia los misterios anteriores a la venida de Cristo y consta de doce capítulos: creación, causas primordiales (Dios como causa de la creación y el conocimiento de los atributos divinos), la esencia de Dios (Dios uno y trino), la voluntad divina y todo cuanto Dios ha dispuesto (el orden de la creación y la ley), la creación de los ángeles y su caída, creación del hombre, caída del hombre, restauración del hombre, la institución de los sacramentos, la fe, la ley natural y la ley escrita. La Parte Segunda (Libro II) expone el Misterio de Cristo y de la Iglesia, y está compuesto de dieciocho capítulos: encarnación del Verbo, unidad de la Iglesia, órdenes eclesiásticas, vestiduras sagradas, dedicación de una iglesia, bautismo, confirmación, eucaristía, sacramentos y ritos menores, simonía, matrimonio, votos religiosos, vicios y virtudes, confesión, unción de enfermos, fin del hombre, fin del mundo y el mundo futuro. La sección primera de la Parte Segunda está dedicada a «la encarnación del Verbo y el tiempo de la gracia». Ya el título revela la perspectiva: con la encarnación se inaugura el tiempo de la gracia, que es el tiempo de la Iglesia, por eso, antes de abordar la realidad de la Iglesia, de los sacramentos y de la consumación de la historia, es necesario presentar la encarnación, pues «el tiempo de la gracia se inicia con la venida del Hijo de Dios en carne»[63]. Esta sección cristológica se desarrolla en 13 capítulos a través de los cuales el victorino aborda, desde un punto de vista especulativo, las cuestiones relativas al misterio de la encarnación: por qué el Hijo es enviado y no el Padre y el Espíritu Santo[64]; cómo es posible que el Hijo solo asuma la carne si

[61] Ibíd., I,19 (l.c., 78).

[62] Cf. HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis christianae fidei* (PL 176,173-618).

[63] Ibíd., II,1,1 (l.c., 371).

[64] «Fue enviado el Hijo y no el Padre o el Espíritu Santo porque no era conveniente que el Padre, que no tiene su origen en otro, fuera enviado por otro... El Hijo fue enviado primero porque tiene su origen en el solo Padre, luego fue enviado el Espíritu Santo porque procede del Padre y del Hijo... Vino el Hijo por naturaleza enviado por el Padre para llamar a los que recibirían en herencia la adopción y verificar su asentimiento a la gracia de la adopción, pues sin el asentimiento del Hijo los alejados no iban a recibir del Padre la herencia. Por eso, el Padre envía para ganar hijos y el Hijo viene para ganar hermanos» (ibíd., II,1,2 [l.c., 371s]).

en la Trinidad todas las obras se realizan en unidad[65]; la distinción de las tres Personas en la divinidad una; que el Verbo asume la carne, con pena sin culpa, con mortalidad sin iniquidad; que el Verbo asume con la carne un alma racional, dotada de sabiduría, virtud, justicia, bondad y mérito; cómo fue la carne pasible del Verbo con sentimientos y afectos; qué significa «concebido por el Espíritu Santo»; la unión del Verbo, del alma y de la carne; la separación del alma y de la carne en Cristo; que el alma separada de la carne [por la muerte] siguió siendo Persona, y Dios y hombre; que por la humanidad unida al Verbo se unen a Dios todos los que son sus miembros; que Cristo está en el Cielo, según la humanidad, y en todas partes, según la divinidad.

El librito sobre *Las cuatro voluntades de Cristo (De quatuor voluntatibus in Christo libellus)*[66] es un pequeño tratado en el que Hugo profundiza en las dimensiones de la voluntad humana de Cristo. En cuanto Dios, Cristo posee voluntad divina; en cuanto hombre, posee voluntad humana. Ahora bien, la voluntad humana se entiende de una triple manera: según la razón, según la piedad y según la carne[67]. Aunque Hugo enumera las tres orientaciones de la voluntad humana junto a la voluntad divina, no debe entenderse que se trata de voluntades de naturaleza distinta. El tratadito ofrece una reflexión sobre la voluntad humana de Cristo, según una triple consideración, y su armonía con la voluntad divina.

Tampoco es muy extenso el Tratado sobre *La sabiduría del alma de Cristo*[68]. No es un estudio global sobre el conocimiento humano de Cristo, sino sobre la cuestión particular de la relación entre la sabiduría divina y la del alma de Cristo. Hugo se pregunta si la sabiduría del alma de Cristo es igual a la sabiduría divina. En el alma de Cristo están todos los tesoros de la sabiduría divina, sin embargo, la sabiduría del alma de Cristo no es igual a la sabiduría divina, pues es distinta la naturaleza de Dios y del alma humana[69].

[65] «La asunción o unión de la carne también es obra del Padre, porque Él viste al Hijo con la carne; y también es obra del Hijo, porque se viste a sí mismo con la carne; fue una única unión y una única operación. La acción es una porque lo hecho, es hecho en unidad. Tres actuaban, pero no las Tres [separadas], porque actuaban a una; lo que se hacía era único en cuanto era una sola actuación, pero era de los Tres, en cuanto era hecho por los Tres» (ibíd., II,1,3 [l.c., 374]).

[66] Cf. Hugo de San Víctor, *De quatuor voluntatibus in Christo libellus* (PL 176,841-846).

[67] «Por eso en Cristo se da la voluntad de la divinidad, la voluntad de la razón, la voluntad de la piedad y la voluntad de la carne. La voluntad de la divinidad dictaba sentencia por la justicia; la voluntad de la razón aprueba la verdad por la obediencia; la voluntad de la piedad movía a compasión ante la desgracia ajena; la voluntad de la carne resonaba al padecer en sí mismo los males» (ibíd. [l.c., 841]).

[68] Hugo de San Víctor, *De Sapientia animae Christi* (PL 176,845-856).

[69] «Toda la sabiduría de Dios estaba en el alma de Cristo, porque toda la sabiduría de Dios estaba hecha cuerpo y unida al alma de Cristo, y, sin embargo, el alma de Cristo no era igual a Dios. Pues no son naturalezas comparables, pues aunque recibía la gracia sin medida, recibía la gracia inmensa en una naturaleza pasible... Es muy distinto ser y poseer, porque el ser pertenece a la naturaleza, mientras que el poseer a la gracia» (ibíd. [l.c., 853]).

El tratado *De Verbo Dei*[70] se ocupa de tres cuestiones: la unidad de la Palabra de Dios, cómo nada hay oculto a los ojos de Dios y el sacerdocio de Cristo. Se trata de breves reflexiones hiladas como comentario a Heb 4,12-5,2. El último de los tratados cristológicos, *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres (Tres conversaciones o disputas sobre el Verbo encarnado)*[71], se ocupa también de tres cuestiones: del triple silencio de la historia y cómo en el segundo se realizó la encarnación[72]; del Verbo que, al encarnarse, asumió una naturaleza, no una persona, y que siguió siendo una la persona al asumir y después de asumir; y de la encarnación del Verbo y su misterio, considerado desde el anuncio a la Virgen.

b) *Ricardo de San Víctor*

Apenas conocemos algunos datos de la biografía de *Ricardo de San Víctor*. Probablemente nació en Escocia y en fecha desconocida ingresa en la Abadía agustina de San Víctor, en París, donde sucede como prior en 1162 a su maestro Hugo y fallece en 1173[73]. Compuso más de treinta obras de contenido exegético, dogmático y espiritual. Sus obras más importantes son el tratado en seis libros sobre *La Trinidad*[74], exposición especulativa del Misterio trinitario en la línea de san Agustín y de san Anselmo; el *Tratado sobre los cuatro grados de la caridad violenta*[75], que es una descripción de la oración contemplativa; *La preparación del alma a la contemplación,* también llamado *Benjamín Minor*[76], obra espiritual en la que a partir de una lectura alegórica de Lía y de Raquel, mujeres de Jacob, expone cómo se perfecciona el alma para llegar a la contemplación; *La gracia de la contemplación* o *Benjamín Maior*[77], obra que trata de la contemplación como plenitud de la sabiduría e inspiró el *Itinerarium* de san Buenaventura; y *Cómo el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo*[78].

[70] Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Verbo Dei* (PL 177,289-294).
[71] Cf. ÍD., *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres* (PL 177,315-324).
[72] El punto de partida es Sab 18,14s: «Cuando un silencio apacible lo envolvía todo y la noche llegaba a la mitad de su carrera, tu palabra omnipotente se lanzó desde el cielo». Comenta Hugo: «Tres son los silencios. El primer silencio es la ignorancia del abatimiento; el segundo es la desesperación de la curación; el tercero, la adquisición de la salud. El primer silencio se dio ante la ley; el segundo entre la ley y la gracia; el tercero se dará después de esta vida... Entre el silencio primero y medio resonaron muchas palabras; entre el medio y el último resuena una sola Palabra. Las muchas palabras fueron los múltiples mandatos de la ley, que fue dada por Moisés. La única Palabra es la única gracia de Dios, o mejor, el mismo Jesucristo» (ibíd. 1 [l.c., 316s]).
[73] Cf. E. VILANOVA, *Historia de la Teología,* o.c. I, 573-576; J. L. ILLANES - J. I. SARANYANA, *Historia de la teología,* o.c., 39s; BENEDICTO XVI, AG 25-11-2009.
[74] Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate libri VI* (PL 196,887-992; SCh 63).
[75] Cf. ÍD., *Tractatus de quattuor gradibus violentae charitatis* (PL 196,1207-1224).
[76] Cf. ÍD., *De preparatione animi ad contemplationem* (PL 196,1-64).
[77] Cf. ÍD., *De gratia contemplationis libri V* (PL 196,63-202).
[78] Cf. ÍD., *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* (PL 196,1011s).

Para el conocimiento de la cristología de Ricardo son importantes, además del tratado sobre *La Trinidad*, otras tres obras menores: *Las propiedades de las tres Personas en la Trinidad*[79], donde describe los atributos de cada una de las Personas divinas (unidad y potencia el Padre, igualdad y sabiduría el Hijo, y concordia entre las dos primeras Personas y bondad el Espíritu Santo); el *Libro sobre el Verbo encarnado*[80], en el que aborda la cuestión de la necesidad de la encarnación a partir de la exégesis del profeta Isaías; y *La excelencia del bautismo de Cristo*[81], reflexiones sobre el bautismo de Jesús, de las cuales sólo el Prólogo parece auténtico, mientras que el resto parecen ser obra del discípulo Gualterio de San Víctor.

Dos son los rasgos fundamentales de la cristología de Ricardo de San Víctor: su orientación soteriológica y su impronta trinitaria. La cristología de Ricardo, al igual que la mayoría de los autores medievales, está marcada por la preocupación soteriológica. La cristología se desarrolla como una «teología del Redentor»[82]. Siguiendo la línea trazada por san Anselmo, el victorino presenta la necesidad del Dios-hombre para redimir al hombre. Si el salvador no hubiera sido Dios verdadero y hombre verdadero, no hubiéramos sido redimidos. Comentando el libro del Apocalipsis, Ricardo expone la doble naturaleza del Redentor a partir de las imágenes apocalípticas del león y del cordero:

> «Deja de llorar; pues ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de David, y es capaz de abrir el libro y sus siete sellos» (Ap 5,5). Cristo es el león. El león duerme con los ojos abiertos; Cristo murió, mientras vivía en la divinidad [...] En esto vence el que va a abrir el libro y romper sus sellos, en que resuelve la promesa de las Escrituras entregando su carne libre de todo pecado a favor de los pecadores [...] Pero hay una gran diferencia entre la promesa y la manifestación. Pues oyó al león en promesa y ve al cordero en la manifestación. Grande es la diferencia entre el león y el cordero. El león es grande, el cordero pequeño. Pero si pensamos en uno y otro, descubrimos a nuestro Redentor en ambos. Él es, en efecto, león grande por la divinidad, y cordero pequeño por la humanidad. León por la potencia de la majestad, cordero por la mansedumbre. León castigando a los malvados, cordero redimiendo a los justos. León por la fortaleza, cordero por la piedad. León en promesa para que la esperanza débil se robusteciera; cordero en manifestación para que la conciencia sorprendida no cayera en el temor[83].

La encarnación es presentada como obra de la Trinidad: la salvación es querida por el Padre para librar al hombre del pecado, es ganada por el Hijo con su expiación y es concedida al hombre por el Espíritu Santo con el perdón. Repitiendo los argumentos de su maestro Hugo, también Ricardo sostiene que la encarnación convenía al Verbo por ser el Hijo (para llevar al hombre a la filiación adoptiva), por ser la Palabra (para

[79] Cf. Íd., *De tribus approriatis personis in Trinitate* (PL 196,892-995).
[80] Cf. Íd., *De Verbo incarnato* (PL 196,995-1011).
[81] Cf. Íd., *De superexcellenti baptismo Christi* (PL 196,1011-1018).
[82] Cf. C. Leonardi, «Introduzione», en Íd. (ed.), *Il Cristo*, o.c. V, xiv-xv. 8-25.
[83] Ricardo de San Víctor, *In Ap.* II,3 (PL 196,756).

restaurar al que fue creado por la Palabra) y por ser la Sabiduría (para vencer el engaño del diablo).

> De lo dicho resulta claro, según creo, que a ninguna otra persona en la Trinidad convenía más que se reparase que al Padre, y a ningún otro convenía más que expiase la culpa del hombre ante el Padre sino al Hijo. Y así, la altísima Trinidad de personas, siendo un único Dios, se dividió entre sí la obra de la salvación del hombre, de modo que el Padre castigase la única y misma culpa del hombre, el Hijo la expiase y el Espíritu Santo la perdonase. A mayor gloria del hombre caído, es decir, para que el hombre pudiese resurgir por la justicia, el Padre exige una satisfacción, el Hijo la ofrece y el Espíritu Santo se interpone como medio. Este es el camino, esta es la puerta de la salvación; este es el modo más elevado y más adecuado para la redención del hombre[84].

El breve escrito *La excelencia del bautismo de Cristo* apenas estudia el bautismo de Jesús en el Jordán, pues se centra en la dignidad del bautismo cristiano y el carácter ejemplar del bautismo de Jesús. Ricardo ve en el descenso del Espíritu sobre Jesús en el Jordán un significado espiritual y una manifestación simbólica, pues el Espíritu no se da a Jesús como si antes no lo tuviese o como si se le diese de forma más plena, ya que «en su concepción le fue dado en plenitud»[85]. Jesucristo en el bautismo nos dio un ejemplo de humildad y nos mostró el remedio para nuestra salvación. A partir del bautismo de Jesús puede reconocerse la grandeza del bautismo cristiano, gracias al cual somos hechos miembros de Cristo, templos del Espíritu Santo e hijos de Dios.

5. **Pedro Lombardo**

Contemporáneo de san Bernardo, de santa Hildegarda y de los dos grandes victorinos es *Pedro Lombardo,* uno de los teólogos medievales más influyentes en la historia de la teología. Nacido hacia el año 1100 en Novara (Italia) de una familia humilde, inició sus estudios en Bolonia, luego se trasladó a Reims y, por último, a París, donde fue acogido gratis en la Abadía de San Víctor gracias a la recomendación de san Bernardo. Desde 1140 enseñó en la Escuela de Notre-Dame. Gozó del aprecio y confianza del papa Eugenio III. Se desconoce la fecha de su ordenación presbiteral, pero en 1159 fue nombrado obispo de París, falleciendo un año después[86]. De sus escritos se han conservado obras exegéticas *(Comentario a los Salmos*[87] y *Comentarios a las Cartas de san Pablo*[88]) y su obra más importante, las *Sentencias*[89], gracias a la cual ha pasado a la historia como «maestro de las sentencias».

[84] Íd., *Liber de Verbo incarnato,* 11 (PL 196,1005; *Il Cristo,* o.c. V, 16).
[85] Íd., *De superexcellenti baptismo Christi* (PL 196,1013).
[86] Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología,* o.c. I, 604-607; J. L. Illanes - J. I. Saranyana, *Historia de la teología,* o.c., 41-44; Benedicto XVI, AG 30-12-2009.
[87] Cf. Pedro Lombardo, *Commentaria in Psalmos* (PL 191,61-1297).
[88] Cf. Íd., *Collectanea in Ep. Pauli* (PL 191,1297-1696; 192,9-519).
[89] Cf. Íd., *Libri quattuor Sententiarum* (PL 192,519-964).

Las *Sentencias* es una obra pensada para la enseñanza. Según el método teológico de la época, Pedro Lombardo estudia y comenta el pensamiento de los Padres de la Iglesia y de los grandes maestros anteriores a él, ordenando con gran cuidado y coherencia las fuentes. Autores anteriores a él realizaron propuestas sistemáticas en las que se presentaban los misterios de la fe ordenadamente. Así, Pedro Abelardo ofreció una síntesis teológica en torno a las tres virtudes teologales, incluyendo la Trinidad y la Cristología en la virtud de la fe. Hugo de San Víctor, como ya se indicó, presentó las verdades reveladas según un criterio histórico salvífico estructurado en dos momentos: la institución de la obra de Dios y la restitución de esta obra a Dios. Pedro Lombardo, siguiendo más de cerca al victorino, comienza con Dios y termina con la escatología. Distribuyó su obra en cuatro libros: en el primero (48 sentencias), trata de Dios y del misterio trinitario; en el segundo (44 sentencias), de la obra de la creación, del pecado y de la gracia; en el tercero (40 sentencias), del misterio de la encarnación y de la obra de la Redención, con una amplia exposición sobre la vida moral y las virtudes; en el cuarto (50 sentencias), se ocupa de los sacramentos y de las realidades últimas. De esta manera, expone de forma armónica todos los misterios de la fe. Su gran aportación a la teología consiste, precisamente, en haber presentado las verdades reveladas a partir de su fuente (Sagrada Escritura y Tradición) de forma sintética, ordenada y coherente. Esto explica que el libro de las *Sentencias* se convirtiera en el manual por excelencia para el estudio de la teología hasta el siglo XVI y que los grandes maestros del final de la Edad Media (san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura) compusieran importantes comentarios a esta obra. Originariamente la obra estaba dividida en libros y capítulos (sentencias), hasta que Alejandro de Halés (†1245) la adoptó como texto escolar y la dividió en distinciones, capítulos y artículos. La obra de Pedro Lombardo sigue siendo un ejemplo digno de imitación en el estudio de la teología para evitar los riesgos de fragmentación a la que puede llevar una forma de especialización teológica que olvida la belleza y armonía del universo teológico que la Revelación muestra[90].

La cristología se encuentra en el libro III de las *Sentencias*. De las 40 sentencias de este libro, las 23 primeras están dedicadas al misterio de Cristo y a la obra de la redención. En el texto de las *Sentencias* comentado por santo Tomás de Aquino, el libro III se abre con una introducción de Pedro Lombardo que resume la temática de los libros anteriores y ubica el misterio de la encarnación en una perspectiva directamente salvífica:

> Así pues, el orden de la razón exige que ya que en el primer libro hemos hablado algo del inexplicable misterio de la suma Trinidad con las incontestables afirmaciones de los santos; y después en el segundo libro nos hemos introducido, bajo la certera regla de la autoridad, en el orden de la creación de las cosas y en la caída del hombre, su reparación

[90] «Invito a todos los teólogos y a los sacerdotes a tener siempre presente, a ejemplo de Pedro Lombardo, la visión completa de la doctrina cristiana, evitando los peligros actuales de fragmentación y devaluación de las diferentes verdades» (BENEDICTO XVI, AG 30-12-2009).

> conseguida por la gracia del Mediador de Dios y de los hombres, y el sacramento de la redención humana —con las cuales se sujetan las miserias del hombre y se curan las heridas de los pecados; así, siguiendo el orden explicaremos en el tercer y cuarto libro cómo acude el samaritano al herido, el médico al enfermo, la gracia al miserable[91].

Comienza Pedro Lombardo exponiendo el hecho de la encarnación (por qué es el Hijo el que se encarna, la asunción de la naturaleza humana, la carne asumida por el Verbo, si la encarnación es obra de la Trinidad por qué se dice que Cristo es concebido por el Espíritu Santo, la naturaleza asumida por la Persona del Verbo, qué significa que Dios se haya hecho hombre)[92], sus consecuencias (si se debe decir que la naturaleza divina ha nacido de la Virgen, la adoración de la humanidad de Cristo, si Cristo hombre es persona, si Cristo es creatura, si la humanidad siempre existió o empezó a existir, si Cristo hombre pudo progresar en sabiduría y gracia, si el alma de Cristo gozó de sabiduría como la de Dios y tuvo omnisciencia, las debilidades humanas asumidas por Cristo en la naturaleza humana)[93] y la obra redentora (si en Cristo hubo necesidad de padecer y morir, las voluntades de Cristo, si Cristo mereció para sí y para nosotros, cómo nos redimió del diablo y del pecado por la muerte, si nos pudo redimir de otra manera, si en la muerte permaneció la humanidad de Cristo)[94]. En la última distinción de la parte cristológica, se pregunta Pedro Lombardo si Cristo tuvo las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad)[95], a partir de lo cual introduce la exposición de las virtudes y de la vida moral.

En muchas de las reflexiones sobre la encarnación, Pedro Lombardo sigue de cerca a Hugo de San Víctor, aunque en otras se muestra más agudo. Así, por ejemplo, al hablar del progreso en sabiduría y gracia de Jesucristo, Lombardo se sitúa en la línea agustiniana y sostiene que el progreso no se daba en Él, pues poseía la plenitud de gracia y sabiduría desde su concepción, sino en quienes a partir de Él crecían en sabiduría y gracia[96]. Sin embargo, no termina aquí su reflexión, sino que, recuperando unas afirmaciones de san Ambrosio, Pedro Lombardo parece sugerir que los sentidos y las facultades humanas de Cristo sí crecieron conforme a las leyes del crecimiento humano de modo que se puede hablar de progreso en sabiduría y gracia refiriéndolo a las facultades en las que estas se manifestaban.

[91] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/1 (Eunsa, Pamplona 2013 [= *Comm. Sent.* III (ed. Eunsa III/1)]), 105.

[92] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* III, 1-7 (PL 192,757-775).

[93] Cf. ibíd. III,8-13 (l.c., 775-789).

[94] Cf. ibíd. III,14-22 (l.c., 789-805).

[95] Cf. ibíd. III,23 (l.c., 805-807).

[96] «En cuanto hombre, Cristo recibió desde su concepción tal plenitud de sabiduría y gracia que Dios no le podía conceder mayor plenitud; sin embargo, se afirma con razón que crecía en sabiduría y gracia, no en sí sino en quienes a partir de Él progresaban en sabiduría y gracia, pues los dones de sabiduría y gracia se les hacían a ellos cada vez más manifiestos según el progreso de la edad» (ibíd. III,13,2 [l.c., 781]).

> Se puede entender rectamente que se diga que Cristo progresaba, en cuanto crecía a los ojos de los hombres y en la manifestación de sus facultades. Progresaba, pues, la facultad humana en Él en cuanto a su manifestación y a la percepción de otros hombres[97].

En otro pasaje, Pedro Lombardo se pregunta por qué quiso Cristo sufrir si sus virtudes ya eran suficientes para obtenerle todos los méritos. Su respuesta es luminosa:

> ¿Por qué, entonces, quiso Cristo sufrir y morir, si sus virtudes ya eran suficientes para obtenerle todos los méritos? Por ti, no para sí (*pro te, non pro se*). ¿Cómo por mí? Para que su misma pasión y muerte fueran para ti ejemplo y causa. Ejemplo de virtud y humildad; causa de gloria y libertad. Ejemplo de obediencia a Dios hasta la muerte; causa de tu liberación y de tu felicidad[98].

Las grandes síntesis teológicas del siglo XIII no se entienden sin la aportación ordenada y sutil de Pedro Lombardo.

6. San Francisco y santa Clara de Asís

El papa Benedicto XVI definió a san *Francisco de Asís* como «un auténtico "gigante" de la santidad»[99]. Su aportación a la teología no es de tipo especulativo ni se encuentra principalmente en sus escritos; se encuentra en el conjunto de su vida. Francisco nace a finales de 1181 en Asís, en el seno de una familia rica, donde se educó cultivando los ideales de una vida caballeresca. A los veinte años participó en la guerra contra Perugia (o Perusa) y fue hecho prisionero, hasta que enfermó y fue liberado. De regreso a Asís comenzó en él un lento proceso de conversión que lo llevó a abandonar el estilo de vida mundano que había practicado hasta entonces. A esta etapa de su vida pertenecen acontecimientos que determinarán su futuro, como el encuentro con el leproso al que besó, o el mensaje del crucifijo en la iglesita de san Damián («Ve, Francisco, y repara mi Iglesia»), o el abandono de la herencia paterna después de despojarse públicamente de sus vestiduras para llevar una vida eremítica. En 1208, meditando el pasaje de san Mateo en que Jesús envía a los apóstoles a la misión, Francisco se siente llamado a vivir en la pobreza y a dedicarse a la predicación. Pronto otros compañeros se asociaron a él y en 1209 acude a Roma para que el papa Inocencio III bendiga su forma de vida. Francisco y sus hermanos se establecieron en la Porciúncula, o iglesia de Santa María de los Ángeles. Clara, una joven de Asís, abrazó la misma forma de vida, dando nacimiento a la Segunda Orden franciscana, las clarisas. En 1219 Francisco obtuvo permiso para ir a Egipto, hablar con el sultán musulmán y predicar allí el evangelio. Viajó más tarde a Tierra Santa y un año después regresó a Italia. En 1224

[97] Ibíd. III,13,5 (l.c., 783).
[98] Ibíd. III,18,5 (l.c., 794).
[99] BENEDICTO XVI, AG 27-1-2010.

recibió los estigmas, identificándose cada vez más con Cristo crucificado. El 3 de octubre de 1226 muere Francisco en la Porciúncula y dos años después el papa Gregorio IX lo inscribió en el catálogo de los santos.

Los escritos de san Francisco no son muy numerosos: algunas cartas, oraciones y cánticos de alabanza, las dos reglas, el Testamento, algunos avisos espirituales y recomendaciones[100]. Cristo está en el centro de todos ellos orientando y dando sentido a todo cuanto hace y padece[101]. Así, por ejemplo, la *Leyenda de Perusa* recoge las palabras de admiración ante el misterio de Jesucristo: «Siendo Señor de todos, quiso hacerse, por nosotros, servidor de todos, y, siendo rico y glorioso en su majestad, vino a ser pobre y despreciable en nuestra humanidad»[102]. El santo de Asís se acerca a Jesús en la riqueza de su misterio, contemplándolo, invocándolo y nombrándolo tanto en su dimensión divina, «alta», como en su dimensión humana, «baja»[103]. Jesucristo es invocado por Francisco como el Verbo, el Hijo del Padre, el Señor y el Creador, el Unigénito del Padre, el Redentor, el Salvador divino; y, al mismo tiempo, como verdadero hombre de carne frágil, pobre, humilde, peregrino, huésped, siervo de Dios y del hombre en su vida, pasión y muerte; el orante e intercesor de los hombres ante el Padre, su pastor y obispo. La contemplación de Cristo pobre determina el camino nuevo de vida que pretende recorrer y que propone a sus seguidores:

> Yo, el hermano Francisco, pequeñuelo, quiero seguir la vida y la pobreza del altísimo Señor nuestro Jesucristo y de su santísima Madre, y perseverar en ella hasta el fin; y os ruego, señoras mías, y os aconsejo, que viváis siempre en esta santísima vida y pobreza. Y cuidaos mucho, para que de ningún modo, ni por la enseñanza ni por el consejo de nadie, os apartéis jamás de ella[104].

En la vivencia y en la reflexión de san Francisco, Jesucristo es fundamentalmente el Mediador entre Dios y los hombres. Por eso, Jesús es el guía y el camino al Padre en el Espíritu. El santo de Asís se acerca a Jesús en la perspectiva del amor de Dios que se manifiesta en la humildad, en la pobreza, en la pequeñez y en el servicio oblativo. Jesús Mediador, pobre y humilde, descubre a Francisco la verdad del rostro humilde y pobre de Dios que se revela y entrega con amor al hombre. Y así, el Mediador humilde, pobre, peregrino, crucificado le revela también a él el verdadero rostro del hombre.

[100] Cf. SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos, biografías, documentos de la época* (BAC.N 399; ²2003) 27-149.

[101] «La cristología de Francisco surge de su seguimiento de Jesucristo, Hijo de Dios y hombre humilde, pobre, paciente y crucificado, abrazada y vivida con extrema coherencia en la perspectiva de la gloria garantizada por el Cristo resucitado y glorioso; sus contenidos espirituales y teológicos brotan de ella y están en función de ella» (J. IAMMARRONE, «Experiencia y visión de Jesucristo por Francisco de Asís», en J. A. MERINO - F. MARTÍNEZ [coords.], *Manual de Teología franciscana*, o.c., 153).

[102] *Leyenda de Perusa*, 97, en SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos...*, o.c., 670.

[103] Cf. J. IAMMARRONE, «Experiencia y visión de Jesucristo...», a.c., 150-153.

[104] SAN FRANCISCO DE ASÍS, Últimas recomendaciones, 4, en *Escritos...*, o.c., 148.

En el seguimiento de Cristo pobre, Francisco llega a ser un *alter Christus,* «otro Cristo», de quien fue una imagen verdadera. También fue llamado «hermano de Jesús». Su ideal fue ser como Jesús, contemplar el Cristo de los evangelios, amarlo intensamente e imitar sus virtudes. Encontró en la pobreza interior y exterior el camino seguro y sencillo para dejarse configurar por Cristo. Dentro del *Epistolario* franciscano, la *Carta 1,* en sus dos redacciones, se dirige a los fieles que están en camino de perfección trazando el horizonte de la Historia de la Salvación dentro del cual se descubre el sentido de la vida humana. Este horizonte se dibuja con las palabras olorosas del Señor, es decir, con el Evangelio, en cuyo centro resplandece el misterio de la Palabra encarnada, Jesucristo, quien siendo rico se hizo pobre y se ofreció a sí mismo para librarnos del pecado y llevarnos a la felicidad de su amor:

> Esta Palabra del Padre, tan digna, tan santa y gloriosa, fue anunciada por el mismo altísimo Padre desde el cielo, por medio del santo ángel Gabriel, [y vino] al seno de la santa y gloriosa Virgen María, en el que recibió la carne verdadera de nuestra humanidad y fragilidad. Y, siendo sobremanera rico, quiso escoger la pobreza en este mundo, junto con la bienaventurada Virgen, su Madre [...] Y la voluntad de su Padre fue que su bendito y glorioso Hijo, a quien nos dio y que por nosotros nació, se ofreciese a sí mismo, por medio de su propia sangre, como sacrificio y hostia en el altar de la cruz; no por sí, por quien todo fue hecho, sino por nuestros pecados, dejándonos ejemplo para que sigamos sus huellas. Y quiere que todos seamos salvados por él y que lo recibamos con un corazón puro y con un cuerpo casto. Pero son pocos los que quieren recibirlo y ser salvados por él, por más que su yugo sea suave y su carga ligera[105].

El amor a Cristo se expresó de modo especial en la adoración del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, en su devoción tierna a María Santísima y en su reconocimiento por los sacerdotes[106].

El camino de configuración a Cristo no sólo fue seguido por los varones que pronto adoptaron la forma de vida de san Francisco, sino también por mujeres, entre las cuales, la primera fue *Clara de Asís*[107]. Clara había nacido en 1193 en el seno de una familia rica y aristocrática. Renunció a la riqueza y a la aristocracia para vivir humilde y pobre, adoptando la forma de vida de san Francisco. A los 18 años dejó la casa paterna y, en compañía de una amiga (Bona de Guelfuccio), se unió en secreto a los Frailes Menores en la Porciúncula: Francisco le cortó el cabello y Clara vistió desde entonces un hábito penitencial. Desde ese momento se convirtió en virgen esposa de Cristo y se consagró totalmente a Él. Después de pasar algunos meses en otras comunidades monásticas, Clara se estableció con sus primeras compañeras en la iglesia de san Damián. Allí permaneció más de cuarenta años, hasta su muerte, acontecida en 1253.

[105] Íd., *Carta a los fieles* (2.ª red.) 4-5.11-15, en ibíd., 63s.

[106] Cf. Íd., *Testamento,* 6-12, en ibíd., 145.

[107] Cf. Benedicto XVI, AG 15-9-2010; C. A. Lainati, *Santa Clara de Asís* (Encuentro, Madrid 2004); J. Iammarrone, «Jesucristo según el testimonio de Clara de Asís», en J. A. Merino - F. Martínez (coords.), *Manual de Teología franciscana,* o.c., 153-156.

Los escritos de santa Clara que nos han llegado son una *Bendición,* cinco *Cartas* —cuatro de ellas dirigidas a santa Inés de Praga—, la *Regla* de la Segunda Orden Franciscana, y el *Testamento*[108]. Clara fue la primera mujer en la historia de la Iglesia que compuso una *Regla* escrita, sometida a la aprobación del Papa.

En la primera de las cartas dirigidas a santa Inés, santa Clara le habla de Cristo, su Esposo amado, invitándole a seguirle en virginidad y pobreza:

> Amándolo, eres casta; tocándolo, serás más pura; dejándote poseer por Él eres virgen. Su poder es más fuerte, su generosidad más elevada, su aspecto más bello, su amor más suave y toda gracia más fina. Ya te ha estrechado en su abrazo, que ha adornado tu pecho con piedras preciosas [...] y te ha coronado con una corona de oro grabada con el signo de la santidad[109].

Y en la cuarta carta, dirigida también a santa Inés, le invita a mirarse en el espejo de la perfección que es el mismo Cristo.

> Feliz ciertamente aquella a quien se le concede gozar de este banquete sagrado, para que se adhiera con todas las fibras del corazón a Aquel cuya hermosura admiran sin cesar todos los bienaventurados ejércitos celestiales, cuyo afecto conmueve, cuya contemplación reconforta, cuya benignidad sacia, cuya suavidad colma, cuya memoria ilumina suavemente, a cuyo perfume revivirán los muertos, y cuya visión gloriosa hará bienaventurados a todos los ciudadanos de la Jerusalén celestial: puesto que Él es el esplendor de la eterna gloria, el reflejo de la luz eterna y el espejo sin mancha. Mira atentamente a diario este espejo, oh reina, esposa de Jesucristo, y observa sin cesar en él tu rostro, para que así te adornes toda entera, interior y exteriormente, vestida y envuelta de cosas variadas, adornada igualmente con las flores y vestidos de todas las virtudes, como conviene, oh hija y esposa carísima del supremo Rey. Ahora bien, en este espejo resplandece la bienaventurada pobreza, la santa humildad y la inefable caridad, como, con la gracia de Dios, podrás contemplar en todo el espejo[110].

En Jesucristo «espejo», Clara contempla con amor, especialmente, la pobreza, la humildad y la caridad de la pasión. Contemplando así a Cristo, exhorta al alma contemplativa a llegar a transformarse toda entera en imagen de su divinidad. La cristología de Clara, como la de Francisco, está marcada por el asombro amoroso ante la revelación del Hijo de Dios hecho carne. De ahí el deseo incansable de admirar y contemplar a Cristo para llevar a la propia vida sus mismos sentimientos. La visión de Cristo propia de santa Clara culmina y desemboca en una mística esponsal del amor puro y desnudo del alma con Jesucristo Esposo, pobre y crucificado.

[108] Cf. SANTA CLARA, *Escritos y documentos complementarios,* ed. bilingüe de I. Omaechevarría, OFM (BAC.N 314, Madrid ²2004).

[109] ÍD., *Carta* 1,8-11, en *Escritos...,* o.c., 382.

[110] ÍD., *Carta* 4,9-18, en ibíd., 402.

7. Santo Tomás de Aquino

Tomás nació en el castillo de Roccasecca, en Aquino (Italia), en 1225, dentro de una familia numerosa[111]. Desde los cinco años empezó a recibir su formación, primero en la Abadía de Monasterio, de la que su tío era el abad, y luego en diferentes universidades, como la de Nápoles. A los 19 años decidió ingresar en la Orden de Santo Domingo, en la que fue admitido para comenzar su formación entre los frailes dominicos de Roma, pero debido a la oposición de su familia que deseaba su ingreso en Montecasino, fue trasladado a París, donde tuvo como maestros a Alejandro de Halés y a san Alberto Magno y fue compañero del franciscano Buenaventura de Fidanza. Completó su formación en Colonia, donde fue ordenado presbítero, y, de regreso a París, comenzó su actividad docente. Enseñó también en Nápoles, Orvieto, Roma y Viterbo. Gozó de la confianza de papas como Alejandro IV, Urbano IV (que le encomendó, entre otras tareas, la composición de los textos para la Fiesta del *Corpus Christi)* y el papa Gregorio X. Fue invitado por este último a participar en el Concilio II de Lyon (1274), pero de camino, en la Abadía de Fossanova, murió el 7 de marzo de 1274.

La actividad literaria de Tomás de Aquino se reduce a un breve periodo de tiempo (1252-1274); su producción, sin embargo, es enorme, alcanzando un total de 132 obras[112]. Entre ellas encontramos obras filosóficas, comentarios a filósofos, a decretos dogmáticos y a teólogos, comentarios a las Sagradas Escrituras, tratados, catequesis, textos litúrgicos, oraciones, discursos y obras sistemáticas.

La exposición más completa sobre el Misterio de Cristo se encuentra en la Parte III de la *Suma de Teología* (1267-1274). Anteriores a esta obra son otros escritos de contenido directamente cristológico, como el libro III del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (1254-1258)[113]; la *Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo*, que es, en realidad, la última cuestión de la primera parte de la obra *Sobre la verdad* (1256-1259)[114]; la *Cuestión sobre la gracia de Cristo*, que es la última cuestión de la misma obra *Sobre la verdad* (1256-1259)[115]; el libro IV, capítulos 27 al 55 de la *Suma contra los gentiles* (1259-1264)[116]; la *Cuestión sobre la*

[111] Cf. S. Ramírez, *Introducción a Tomás de Aquino* (BAC, Madrid 1975); E. Vilanova, *Historia de la Teología,* o.c. I, 761-801; J. L. Illanes - J. I. Saranyana, *Historia de la Teología,* o.c., 64-72; E. Forment, *Santo Tomás de Aquino. Su vida. su obra y su época* (BAC.M 93; Madrid 2009); Benedicto XVI, AG 2, 16 y 23-7-2010; J. Belda Plans, *Historia de la Teología,* o.c., 83-88.

[112] Cf. catálogo de las obras de santo Tomás en S. Ramírez, *Introducción a Tomás de Aquino,* o.c., 93-99.

[113] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo [= Com. Sent.],* III/1, (Eunsa, Pamplona 2013).

[114] Cf. Id., «Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo», en Id., *Opúsculos y cuestiones selectas,* III (BAC.M 80; Madrid 2005) 925-971.

[115] Cf. Id., «Cuestión sobre la gracia de Cristo», en ibíd., 973-1031.

[116] Cf. l.c. II, 633-870.

unión del Verbo encarnado (1266-1269)[117]; y el *Comentario al Evangelio de san Juan* (1270-1272), especialmente el comentario al Prólogo[118].

El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* fue preparado por el Aquinate en los inicios de su tarea docente, si bien el texto sufrió modificaciones posteriores[119]. Santo Tomás se muestra fiel al texto del obispo parisino, pero deja su impronta en distinciones propias, incorporación de nuevas fuentes o explicaciones ampliadas. El cambio más importante introducido por Tomás a las *Sentencias* se encuentra en la propuesta de un nuevo orden interno que articula la disposición de los temas. Santo Tomás organiza la teología en una dinámica de salida y retorno *(exitus/reditus),* donde Dios aparece como el centro, del cual todo procede como origen y hacia el cual todo se orienta como fin último[120]. El mismo esquema se mantendrá en la *Suma Teológica.* La cristología se encuentra en el libro III de las *Sentencias,* en el que se ocupa del retorno al fin (Dios) por parte del que reconduce[121]; es decir, del Misterio de Cristo, pues el Verbo se ha hecho carne para lograr la restauración de la creación en general y de la humanidad en particular. La encarnación aparece así como el momento decisivo que permite cerrar en círculo perfecto el movimiento de salida y retorno[122]. En el Prólogo del libro III de las *Sentencias*, el Aquinate recurre al versículo del Eclesiastés en que se habla del río que siempre vuelve al mar (cf. Ecl 1,7) para mostrar el lugar que corresponde al misterio de la encarnación en la historia salvífica:

> «Por el cauce por el que discurren los torrentes, vuelven una y otra vez a fluir» (Ecl 1,7). De estas palabras podemos tomar dos temas en los que está comprendido lo tratado en este libro tercero: el misterio de la encarnación de Dios y el de su fruto abundante. El misterio de la encarnación está insinuado en el «volver a fluir», cuando se dice «por el cauce por el que discurren los torrentes, vuelven... a fluir». Pero el fruto de la encarnación se muestra en el flujo reiterado, cuando se dice «vuelven

[117] Cf. Íd., «Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado», en Íd., *Opúsculos...,* o.c. III, 875-923.

[118] Cf. Íd., *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de san Juan [= Com. Jn]* (Eunsa, Pamplona 2005).

[119] Cf. J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002) 58-66; M.ª I. Zorroza, «Introducción preliminar», en Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/1 (Eunsa, Pamplona 2013) 30-35.

[120] «La consideración de esta doctrina será sobre las cosas: o según que salen de Dios como principio, o según que se refieren a Él como fin. Por lo tanto, la primera parte trata de las cosas divinas según su salida del principio; en la segunda parte, según su retorno al fin. Esto último se tratará al inicio del libro tercero» (Sto. Tomás de Aquino, *Com. Sent.* I, d2, exp. tex., [ed. Eunsa I/1,129]).

[121] «Después de que el Maestro [Pedro Lombardo] tratara en los dos libros anteriores de las cosas divinas inmediatamente después de su salida del Principio, en este libro empieza a tratar sobre las cosas divinas, según su retorno al fin, es decir, a Dios. Por lo cual se divide en dos: en primer lugar, trata este retorno al fin por parte del que reconduce (libro III); en segundo lugar, trata lo que se exige por parte de los que son reconducidos, es decir, los sacramentos que disponen para la gracia; y esto en el libro IV» (ibíd. III, d1, exp. tex. [I.c., III/1,112]).

[122] Cf. F. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin* (Beauchesne, París 1987) 19-239; J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino...,* o.c., 172-175.

> una y otra vez a fluir». Estos torrentes son las bondades naturales que Dios introduce en las criaturas, como el ser, el vivir, el entender y otras semejantes [...] Mas el lugar de donde estos torrentes salen es el mismo Dios [...] Estos torrentes, en las otras criaturas se encuentran separados. Pero en el hombre se encuentran en cierto modo congregados. En efecto, en el hombre hay como un horizonte y confín de la naturaleza espiritual y de la corporal, de manera que, siendo como algo intermedio entre ambas, participe tanto de las bondades corporales como de las espirituales [...] Y por ello, cuando la naturaleza humana se haya unido a Dios mediante el misterio de la encarnación, todos los torrentes de las bondades naturales, volviendo sobre sí, retornarán a su principio [...] Y así es clara la temática del tercer libro; en su primera parte se trata de la encarnación (dd.1-22); en la segunda de las virtudes y dones que nos son conferidos por Cristo (dd. 23-50)[123].

El comentario al libro III de las *Sentencias* consta de 50 distinciones, de las cuales, las 22 primeras están dedicadas a la encarnación. Santo Tomás, a la vez que mantiene la disposición de Pedro Lombardo, sigue el orden del Credo. Primero se presenta el misterio de la encarnación (dd. 1-7), después se explican las propiedades del Hijo de Dios encarnado (dd. 8-12) y, por último, se exponen las consecuencias de la unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en la persona del Verbo (dd. 13-22)[124].

La *Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo* (cuestión 20 de la obra *De veritate)* se ocupa de una cuestión ya tratada en el *Comentario a las Sentencias* y vuelta a tratar en la *Suma Teológica.* Será sólo en esta última obra donde el Aquinate integre definitivamente el conocimiento experimental dentro de la ciencia humana de Cristo. En el *Comentario a las Sentencias,* santo Tomás defiende la misma enseñanza de Pedro Lombardo y, al explicar el pasaje de Lc 2, 52, afirma que Cristo creció en sabiduría y gracia no en el sentido de que fuese más sabio con el paso del tiempo, sino que gradualmente manifestaba a los otros la misma sabiduría de la que estaba lleno. La presente cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo consta de seis artículos. El primero (a.1) está dedicado a dilucidar si Cristo tuvo ciencia creada. La respuesta del Aquinate extrae las consecuencias de la Definición de Calcedonia (451): la afirmación de las dos naturalezas en Cristo conlleva admitir que poseyó un conocimiento increado y un conocimiento creado.

> Como hay en Cristo dos naturalezas, hay también dos ciencias, una creada y otra increada [...] Para salvaguardar que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, hay que poner en Cristo todo lo que pertenece a la naturaleza divina; y a su vez, según la razón de la naturaleza, en la misma persona hay que poner todos los elementos que constituyen la especie del hombre. Y para que sea no sólo hombre, sino también hombre perfecto, hay que poner en Cristo todo lo que es necesario en nosotros para la perfección, como son los hábitos de las ciencias y virtudes. Como la divinidad

[123] Sto. Tomás de Aquino, *Com. Sent.* III, Prol. (l.c., III/1,107s).

[124] Cf. I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il Commento alle Sentenze e altre opere* (Jaca Book, Milán 2013) 39-227.

> no puede ser forma del cuerpo dando al cuerpo vida o haciendo que sea criatura racional, tampoco puede ser acto del alma racional para hacerlo sabio o virtuoso, como nosotros lo hacemos por el hábito de la virtud o de la ciencia. Por ello hay que poner en Cristo ciencia y virtud creadas[125].

En el artículo segundo (a.2) se pregunta santo Tomás si el alma de Cristo conoce al Verbo por algún hábito. Por hábito se entiende algo sobreañadido a la potencia intelectiva para perfeccionarla de tal forma que pueda operar. Mientras la pasión es algo pasajero, el hábito permanece. Como ninguna criatura puede llegar a la visión de la esencia divina, porque supera su condición, también el alma de Cristo necesitó este hábito que es luz para conocer al Verbo, de modo que su entendimiento fue elevado a lo que estaba fuera de su alcance. El artículo tercero (a.3) se pregunta si en el alma de Cristo se daba, juntamente con el conocimiento beatífico, el conocimiento infuso o profético para afirmar la existencia de ambos (visión beatífica y ciencia infusa) dada su condición simultánea de «comprensor» (que contempla la esencia divina) y «viador» (que está en camino).

> Como Cristo es comprensor y viador, tuvo los dos modos de conocimiento: uno, con el que se asemejaba a los ángeles, que conocen sin discurso; y otro, volviendo sobre los fantasmas, que es propio de Cristo. A Cristo, pues, corresponde tener los dos modos, pues le compete simultáneamente ser comprensor y viador[126].

El artículo cuarto (a.4) se pregunta si el alma de Cristo conoce en el Verbo todo lo que el Verbo conoce. El Aquinate primero aclara qué significa «conocer en el Verbo». Ver al Verbo no significa ver todas las cosas que el Verbo ve. Los entendimientos creados, que no pueden abarcar al Verbo, tampoco pueden, viendo al Verbo, ver todo lo que está en Él. Sin embargo, el alma de Cristo goza aquí de mayor prerrogativa que el entendimiento creado, pues ve en el Verbo todo lo presente, lo pasado y lo futuro. El alma de Cristo, en efecto, conoce en el Verbo todo lo que el Verbo conoce[127]. El artículo quinto (a.5) continúa la reflexión anterior y plantea la cuestión de si el alma de Cristo conocía todas las cosas que puede hacer Dios para afirmar que es imposible que un entendimiento creado pueda conocer todo lo que Dios puede hacer. El último artículo

[125] Sto. Tomás de Aquino, *De veritate* 20 *[Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo]*, a. 1, resp. (BAC.M 80,937s).

[126] Ibíd. a. 3, resp. 1 (l.c., 949).

[127] «Cristo ha sido constituido sobre toda criatura incluso en cuanto a los dones de gracia, pues, según Jn 1,16, "de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia". Por eso Cristo recibió el conocimiento de todas las cosas que proceden de Dios en cualquier tiempo, no sólo según el orden de la naturaleza, sino también según el orden de la gracia. Así, el alma de Cristo conoce todas las criaturas no sólo en sus propiedades naturales, que también conocen los ángeles, sino en cuanto están ordenadas por la divina providencia al fin de la salvación humana y a los dones de la gracia. Por eso conoce todos los singulares y todos los actos singulares de todos, incluso los secretos del corazón; cosa que no se puede afirmar de ninguna otra criatura. Pero como no llega a comprender la divina infinitud en sí misma, aún queda para Dios la facultad de hacer otras muchas cosas además de las que la humanidad de Cristo conoce» (ibíd. a. 4, resp. [l.c., 956s]).

(a.6) se pregunta si el conocimiento que el alma de Cristo tenía sobre las cosas en su propia realidad alcanzaba a todo. Santo Tomás sostiene que hay cosas a las que no puede llegar de ningún modo el conocimiento natural, como es la misma esencia divina, los futuros contingentes, los pensamientos del corazón, etc. Sobre estas cosas, el alma de Cristo no tuvo conocimiento natural, es decir, no las conoció en su propia realidad, sino que las conoció en el Verbo. Las conoció, pero no con conocimiento profético, «porque la profecía es una cierta imperfecta participación de aquella visión con que se conocen las cosas en el Verbo»[128]. La cuestión se cierra con una rápida alusión al sentido de Lc 2,52: a la vez que se afirma que Cristo no pudo crecer en esta ciencia en cuanto al hábito, es decir, en cuanto a la ciencia misma, sí crecía en sabiduría *en cuanto a la experiencia* de aquellas cosas que conocía por hábito.

La *Cuestión sobre la gracia de Cristo* es la última cuestión de la obra *Sobre la verdad*. El tema de la gracia de Cristo se plantea en ocho artículos, en los que sigue de cerca al Maestro de las Sentencias. Las preguntas que plantea son las siguientes: ¿hay en Cristo gracia creada? (a.1); ¿se requería gracia habitual para que la naturaleza humana se uniese en persona al Verbo? (a.2); ¿es infinita la gracia de Cristo? (a.3); ¿la gracia capital conviene a Cristo en razón de la naturaleza humana? (a.4); ¿se requiere alguna gracia habitual para que Cristo sea cabeza? (a.5); ¿pudo merecer Cristo? (a.6); ¿pudo Cristo merecer por otros? (a.7); ¿pudo merecer Cristo en el primer instante de su concepción? (a.8). Las soluciones del Aquinate son fundamentalmente las mismas de Pedro Lombardo, con argumentos casi idénticos a los encontrados en el *Comentario a las Sentencias* y, posteriormente, en la *Suma Teológica*[129].

La *Suma contra Gentiles* fue iniciada por santo Tomás en 1259 cuando ejercía como catedrático en París, y concluida en 1264 tras una estancia de dos años en Nápoles[130]. La obra responde a la petición de san Raimundo de Peñafort (†1275), quien, siendo Maestro General de los dominicos, había pedido al Aquinate un manual de apologética para uso de los frailes que se dedicaban en España a la evangelización de los judíos y de los musulmanes. Se trata de la primera *Suma* de santo Tomás, concebida como un tratado filosófico al servicio de la fe. El Aquinate distingue dos tipos de verdades de fe: las que la sola razón puede descubrir y son demostrables, y las que la razón por sí sola no puede descubrir y no son demostrables, aunque la razón puede establecer su no imposibilidad y su conveniencia una vez que han sido reveladas. A partir de esta distinción, la *Suma contra Gentiles* se divide en cuatro libros. Los tres primeros se ocupan de las verdades que la razón puede descubrir: las que se refieren a Dios en sí mismo, a Dios como Causa primera y a Dios como fin último de las criaturas. El cuarto libro trata de las verdades de fe que superan la razón. La cristología se encuentra

[128] Ibíd. a. 6, resp. (l.c., 970).

[129] Cf. M. A. MARTÍNEZ JUAN, «Introducción y notas explicativas», en STO. TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos...*, o.c. III, 975-980.

[130] Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino...*, o.c., 115-134; E. FORMENT, «Introducción general», en *SG*, l.c. I, xxxii-xxxiv.

en este libro IV, en los capítulos 27 al 55[131]. Comienza el Aquinate afirmando que el misterio de la encarnación es, entre todas las obras divinas, la que más excede la capacidad de la razón humana, de ahí que se pueda confesar sólo a partir de la autoridad divina.

> Ahora, pues, nos queda por tratar del misterio mismo de la encarnación, el cual es, entre todas las obras divinas, el que más excede la capacidad de nuestra razón, pues no puede imaginarse hecho más admirable que este de que el Hijo de Dios, verdadero Dios, se hiciese hombre verdadero. Y, siendo lo más admirable, se seguirá que todos los demás milagros estarán relacionados con la verdad de este hecho admirabilísimo, porque lo supremo de cualquier género es causa de lo contenido en él. Y confesamos esta admirable encarnación de Dios por enseñárnosla la autoridad divina[132].

La exposición sobre el misterio de Jesucristo comienza así fundando la fe en la encarnación del Hijo de Dios en la Sagrada Escritura (c.27). Después se explica el origen de los errores en torno a la encarnación debidos a una incorrecta lectura de la Escritura (c.28-38). Se formula después la fe de la Iglesia en la encarnación y se muestra su coherencia con los datos bíblicos rectamente interpretados (c.39).

> Como consecuencia de lo dicho se ve que, según la tradición de la fe católica, es preciso afirmar que en Cristo hay una naturaleza divina perfecta y una naturaleza humana perfecta, compuesta de alma racional y de carne humana, y que estas dos naturalezas se unieron en Cristo no por sola inhabitación ni de un modo accidental, como el hombre se une con el vestido, ni por una sola relación y propiedad personal, sino en una sola hipóstasis y en un solo supuesto. Únicamente de esta manera puede salvarse lo que dicen las Escrituras sobre la encarnación. Y como quiera que la Sagrada Escritura atribuye indistintamente lo que es de Dios a aquel hombre y lo que es de aquel hombre a Dios, como se ve por lo ya referido, es necesario que sea uno e idéntico aquel de quien ambas cosas se predican[133].

Formulada la fe en la encarnación, santo Tomás aborda las objeciones contra la misma (c.40); el modo de entender la encarnación (c.41); por qué la encarnación conviene al Verbo y no a las otras personas divinas (c.42); que la naturaleza humana asumida empezó a existir en la misma concepción (c.43); que la naturaleza humana asumida fue perfecta (íntegra) en el cuerpo y en el alma (c.44); que fue conveniente que Cristo naciera de virgen (c.45) y por obra del Espíritu Santo (c.46), sin que ello implique que sea hijo del Espíritu Santo según la carne (c.47); y que no se debe decir que Cristo es criatura (c. 48). Sigue después una síntesis de las soluciones a las objeciones precedentes contra la encarnación (c.49). Los capítulos siguientes (c.50-52) se ocupan del pecado original para introducir después la exposición sobre el motivo de la encarnación

[131] Cf. F. RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin,* o.c., 241-276.
[132] *SG* IV,27 (l.c. II, 766).
[133] *SG* IV,39 (l.c. II, 818).

y su conveniencia (c.53-55). La exposición sobre el Misterio de Cristo se cierra mostrando, una vez más, la pretensión última de toda la obra:

> Así, pues, todo lo dicho manifiesta de alguna manera que cuanto enseña la fe católica acerca del misterio de la encarnación no aparece ni como imposible ni tampoco como inconveniente[134].

En la *Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado,* santo Tomás sostiene una opinión aparentemente contraria a la que había defendido en el *Comentario a las Sentencias* y luego en la *Suma Teológica*[135]. La cuestión trata del modo como se realizó la unión del Verbo y su naturaleza humana, así como de algunas consecuencias derivadas. El tema se estudia en cinco artículos. En primer lugar (a.1), se explica por qué esta unión se hizo en la persona del Verbo y no en la naturaleza. El Aquinate comienza clarificando los conceptos de naturaleza y persona, aceptando las definiciones que ofrece Boecio en su obra *De duabus naturis:* «naturaleza es todo aquello que informa con diferencia específica»[136], mientras que persona es «una sustancia individual de naturaleza racional»[137]. Sigue Tomás explicando el modo concreto de la unión y ofrece entonces un elenco de explicaciones erróneas, como las de Teodoro de Mopsuestia y Nestorio, quienes sostuvieron que la naturaleza humana de Cristo había sido unida al Verbo accidentalmente por la gracia de la inhabitación (el Verbo habitaría en Cristo como en un templo) dando a entender implícitamente que en Cristo habría un doble sujeto. Recuerda también los errores de Apolinar y de Eutiques, quienes afirmaron que la unión se realizó en la naturaleza. En contra de estos errores, santo Tomás afirma que la unión del Verbo y la naturaleza humana no es ni accidental ni esencial, sino sustancial y personal; y que los términos persona e hipóstasis son sinónimos. Para explicar el modo de la unión recurre Tomás a la comparación utilizada por san Atanasio entre la unión hipostática y la que existe entre el alma y el cuerpo. El punto de comparación no está en que el alma sea la forma del cuerpo, sino en el hecho de que el cuerpo humano de cualquier persona es un instrumento unido y propio del alma. Santo Tomás reconoce que la comparación no es del todo satisfactoria. En el segundo artículo (a.2) se explica por qué en Cristo hay una sola hipóstasis (o supuesto) y no dos. Después de rebatir los errores sobre este punto, introduce una aclaración sobre los términos persona o hipóstasis, supuesto e individuo, sustancia y accidente, lo particular o singular. La naturaleza humana de Cristo no existe separadamente, sino que está unida a la hipóstasis del Verbo, pero no como un accidente ni como una parte dentro del todo; no obstante, su naturaleza puede llamarse un individuo, un particular, pero no hipóstasis (supuesto o persona), pues la única hipóstasis es el Verbo. En el tercer artículo (a.3), santo

[134] *SG* IV,55 (l.c. II, 886).

[135] Cf. M. A. Martínez Juan, «Introducción y notas explicativas a la *Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado*», en Sto. Tomás de Aquino, *Opúsculos...*, o.c. III, 875-880; E. Forment, *Santo Tomás de Aquino. Su vida...*, o.c., 527-530.

[136] Boecio, *De duabus naturis* 1 (PL 64,1342).

[137] Ibíd. 3 (l.c., 1343).

Tomás se pregunta si Cristo es uno simplemente o dos. La respuesta es novedosa, pues mantiene la afirmación de la unidad introduciendo una distinción: puesto que Cristo es un supuesto que tiene dos naturalezas, es uno sin más *(simpliciter)* y dos bajo un aspecto parcial *(secundum quid)*. En el artículo cuarto (a.4) se pregunta si en Cristo hay un solo ser *(esse)*. Hablando de forma absoluta *(simpliciter)*, Cristo es uno por la unidad del supuesto, y, hablando de forma relativa *(secundum quid)*, es dos por la dualidad de naturaleza. La existencia de una duplicidad de ser en Cristo se afirma de forma relativa y debe ser bien entendida. Santo Tomás recuerda que, según la doctrina del ser, se debe distinguir entre el ser sustancial o absoluto y el ser accidental o relativo, y que sólo el primero es el supuesto que tiene un ser propio que es el que le confiere el modo de existir[138]. Aplicado esto a Cristo, significa que en Él se puede distinguir un doble ser, bien hablemos en sentido absoluto o en sentido relativo.

> En Cristo, el supuesto subsistente es la persona del Hijo de Dios, que es substantificado *(substantificatur)* absolutamente por la naturaleza divina, no por la naturaleza humana. Porque la persona del Hijo de Dios existió antes de la humanidad asumida, y no aumentó en nada o se perfeccionó por esa naturaleza asumida, se puede decir que el supuesto eterno es substantificado por la naturaleza humana, en cuanto gracias a la misma es este hombre. Por tanto, como Cristo es uno sin más o absolutamente por la unidad de supuesto, y dos relativamente por la dualidad de naturalezas, así tiene un ser sin más o absolutamente por el único ser eterno del supuesto eterno. Pero hay también otro ser de este supuesto, no en cuanto es eterno, sino en cuanto se hizo hombre en el tiempo[139].

Así, en Cristo distinguimos un ser sin más o absoluto por su naturaleza divina, que se identifica con el ser divino, y un ser relativo, en cuanto su ser está unido a una naturaleza humana. Esta última, por su unión a la persona divina, queda *sustantificada* no por un ser propio (humano), sino por el del Verbo. Este «ser» humano de Cristo, aunque sea relativo, no puede decirse que sea accidental[140]. El único ser que constituye a la persona es el ser absoluto o principal, no el relativo o secundario. El último artículo (a.5) se ocupa de si en Cristo hay una sola operación. El Aquinate explica la doctrina definida en el Concilio III de Constantinopla (680/681), dando dos razones a favor de la doble operación en Cristo, una soteriológica (si en Cristo no hubiera una operación humana

[138] «El ser propia y verdaderamente se dice del supuesto subsistente; los accidentes y las formas no subsistentes tienen ser en cuanto se apoyan en algo subsistente, así, la blancura se dice ser en cuanto está en algo blanco. Debe tenerse en cuenta que hay formas que poseen el ser no sin más o absolutamente sino sólo relativamente, como es el caso de las formas accidentales. Pero hay otras formas por las cuales la realidad subsistente tiene el ser absolutamente, porque es el ser sustancial de esa realidad subsistente» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *De un. Verbi*, a.4 resp., en *Opúsculos...*, o.c. III, 915).

[139] Ibíd. (l.c., 915).

[140] «Este ser, aunque no accidental —pues hombre no se predica accidentalmente del Hijo de Dios—, sin embargo, no es ser principal de su supuesto, sino secundario. Si en Cristo hubiera dos supuestos, entonces cada uno tendría su propio ser principal. Y entonces en Cristo habría un doble ser absoluto» (ibíd.).

además de la divina, no hubiera podido merecer según la naturaleza humana) y otra antropológica (si Cristo asumió una naturaleza humana completa, tuvo que tener una voluntad y esta facultad hace que todas las acciones realizadas según la naturaleza humana tengan una unidad). Dos naturalezas distintas implican dos operaciones y dos voluntades distintas.

El *Comentario al Evangelio de san Juan,* pertenece al segundo periodo de docencia parisina del Doctor Angélico (1270-1272). En esta obra muestra sus dotes exegéticas y su capacidad de exponer los misterios de la fe a partir de la Palabra revelada, leída en el surco de la Tradición eclesial. En el Prólogo al *Comentario* presenta, de manera razonada, la materia, el orden, el fin y el autor del cuarto evangelio. La exposición se ocupa del misterio de Jesucristo, destacando principalmente su divinidad. El evangelista san Juan es para santo Tomás un contemplativo que, como ya afirmara san Agustín[141], nos informa no sólo según la vida activa —como los demás evangelistas—, sino también según la vida contemplativa. El evangelista contempla a Jesús de una manera alta, amplia y perfecta. La materia del evangelio es, principalmente, la divinidad de Cristo.

> De este modo, por tanto, se comprende la *materia* de este Evangelio; ya que mientras que los demás evangelistas tratan principalmente los misterios de la humanidad de Cristo, Juan alude de modo especial y frecuentemente en su Evangelio a la divinidad de Cristo, como arriba se ha dicho; y no antepone, pues, los misterios de la humanidad. Este Evangelio se hizo porque después que los demás evangelistas escribieron sus evangelios, los herejes arremetieron contra la divinidad de Cristo, los cuales mantenían, opinando de modo falso, que Cristo era puro hombre, como Ebión o Cerinto. Y por esto Juan evangelista, que extrajo la verdad de la divinidad del Verbo de la misma fuente del pecho divino, escribió este Evangelio para las plegarias de los fieles, en el que nos entregó la doctrina de la divinidad de Cristo, y refutó a todos los herejes[142].

La perspectiva cristológica del comentario de santo Tomás al cuarto evangelio se descubre además en su orden y fin[143]. El Aquinate encuentra en las palabras de Is 6,1 («Vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado, y llena estaba la tierra de su majestad, y esas cosas que estaban bajo Él llenaban el templo»), colocadas al inicio del *Comentario*, la clave para captar el orden y el fin, tal como se enuncian en el prólogo del evangelio de san Juan.

> Por tanto, el orden de este evangelio es claro por las palabras predichas. Pues primero nos manifiesta al «Señor sentado sobre un trono excelso y elevado», en la primera parte, cuando dice: «en el principio era el Verbo» (Jn 1,1). Pero en la segunda parte indica cómo «llena estaba la tierra de su majestad», cuando dice allí mismo: «todas las cosas fueron

[141] «Pues como dice Agustín en el libro *Sobre el consenso de los Evangelistas* "los demás evangelistas nos informan en sus evangelios en cuanto a la vida activa; pero Juan en su evangelio nos informa también en cuanto a la vida contemplativa"» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *In Ioan. Exp.*, Prol. 1 [ed. Eunsa, 23]); cf. SAN AGUSTÍN, *De cons. Ev.*, I,5 (PL 34,1046).

[142] STO. TOMÁS DE AQUINO, *In Ioan. Exp.*, Prol. 10 (ed. Eunsa, 28s).

[143] I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino....*, o.c., 307-320.

> hechas por Él» (Jn 1,3). En la tercera parte manifiesta cómo «esas cosas que estaban bajo Él llenaban el templo» cuando él mismo dice: «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). Es también claro el fin de este Evangelio, que es que los fieles lleguen a ser templos de Dios y se llenen de la majestad de Dios. Por lo cual también el mismo Juan dice: «estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo Hijo de Dios» (Jn 20,31)[144].

En septiembre de 1265, Tomás de Aquino recibió el encargo de fundar un Estudio Provincial en Roma. Lo crea en el Convento de Santa Sabina. Comienza así un periodo de residencia en la Ciudad eterna que verá el inicio de su obra más importante. Pensando en el Estudio recién creado, el Aquinate comienza a preparar un segundo comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Abandona la idea y comienza el gran proyecto de la *Suma Teológica,* cuya redacción seguiría en París y en Nápoles, hasta el 6 de diciembre de 1273, fecha en la que dejó de escribir, superado interiormente por la gracia mística que el Señor le concedió el día anterior[145]. La redacción de santo Tomás llegó hasta el sacramento de la penitencia *(STh* III q.90 a.4). El resto de la obra, conocido como *Suplemento,* fue compuesto por sus discípulos a partir del *Comentario a las Sentencias*[146].

El objeto de la *Suma* es el mismo Dios considerado desde tres aspectos[147]: Dios en sí mismo y como primer principio de todas las cosas; Dios como fin último de todo, y especialmente como fin beatificante de las criaturas dotadas de inteligencia; y Jesucristo como único y verdadero camino para conseguir la posesión del mismo Dios glorificador y beatificante. Por eso, la *Suma Teológica* consta de tres partes, articuladas en torno al principio «salida/retorno»: la primera, corresponde al movimiento de *salida*; la segunda, al de *retorno;* la tercera, a la cristología y a la soteriología. Toda criatura, también el hombre, se encuentra entre la causa eficiente de Dios creador y providente (parte I) y la final de Dios beatificante y glorificante (parte II). La transición de la primera a la segunda parte es expuesta en la tercera: el retorno de la criatura a Dios se realiza gracias al misterio de la encarnación.

La cristología, por tanto, se encuentra en la Tercera Parte de la *Suma Teológica;* más exactamente, en las cuestiones 1 a la 59 de esta

[144] Sto. Tomás de Aquino, *In Ioan. Exp.*, Prol. 10 (ed. Eunsa, 29).

[145] «Cuando el mismo fray Reginaldo veía que fray Tomás había cesado de escribir, le dijo: Padre, ¿cómo habéis abandonado tan grande obra, que comenzasteis para alabanza de Dios e iluminación del mundo? Al cual respondió dicho fray Tomás: *no puedo.* Le insistía continuamente el mismo fray Reginaldo a que fray Tomás continuase los escritos, y, a su vez, fray Tomás le respondía: *Reginaldo, no puedo, porque todo lo que he escrito me parece paja.* Todavía fray Reginaldo le insistió a que dijese la causa por qué había cesado de escribir..., y, después que importunó mucho a preguntas, le respondió fray Tomás: Te conjuro por el Dios vivo omnipotente y por la fe que tienes a nuestra orden y por la caridad que ahora te compromete, a que lo que te voy a decir no se lo digas a nadie mientras yo viva. Y añadió: *Todo lo que escribí me parece paja en comparación de las cosas que vi y me fueron reveladas*» *(Proceso de canonización de santo Tomás,* n. 79, testimonio de B. de Capua, en *Fontes vitae St. Thomae,* 377 [citado en S. Ramírez, *Introducción a Tomás de Aquino,* o.c., 123s]).

[146] Cf. J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino...,* o.c., 161-177.

[147] Cf. S. Ramírez, *Introducción a Tomás de Aquino,* o.c., 136.

Tercera Parte (*STh* III q. -59). El mismo santo Tomás, en el Prólogo que da inicio a esta Tercera Parte, justifica el lugar que corresponde al Misterio de Cristo dentro del saber teológico y presenta el orden que seguirá en su exposición:

> Dado que nuestro Salvador y Señor Jesucristo, «salvando al pueblo de sus pecados», tal como lo anunció el ángel en Mt 1,21, nos reveló en sí mismo el camino de la verdad, por el que, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, se impone que, para la consumación de toda la empresa teológica *(ad consummationem totius theologici negotii),* después de haber estudiado el fin último de la vida humana, las virtudes y los vicios, nos ocupemos ahora del Salvador de todos y de los beneficios otorgados por él al género humano. A este propósito hay que tratar: primero, del Salvador en sí mismo; segundo, de los sacramentos, con los que alcanzamos la salvación (q.60); tercero, del fin de la vida inmortal, al que llegamos por medio de él cuando resucitemos. Sobre lo primero hay que estudiar dos cosas: una, el misterio de la encarnación en si mismo, en virtud del que Dios se hizo hombre para nuestra salvación; otra, todo cuanto hizo y sufrió nuestro Salvador, Dios encarnado (q.27)[148].

La exposición sobre el misterio de Jesucristo se lleva a cabo en dos momentos: primero aborda el misterio de la encarnación (q.1-26); después presenta lo que el Hijo de Dios hizo y padeció (q.27-59). Sintéticamente, la distribución de las cuestiones queda así:

I. El misterio de la encarnación (q.1-26):
   1. Conveniencia de la encarnación (q.1)
   2. La unión hipostática (q.2-15)
   3. Las consecuencias de la unión hipostática (q.16-26)

II. Los misterios de la vida de Cristo (q.27-59):
   4. Infancia y vida oculta: concepción, nacimiento, circuncisión y bautismo (q.27-39)
   5. Vida pública: tentaciones, predicación y milagros (q.40-45)
   6. Misterio pascual: pasión, muerte, sepultura, descenso a los infiernos, resurrección y ascensión (q.46-59)

En la *Suma Teológica* encontramos la síntesis cristológica más completa que tenemos hasta el día de hoy[149]. Ahí encontramos páginas casi no superadas sobre el misterio de la encarnación y de la pasión de Jesús[150].

[148] *STh* III Prol. (BAC.N 83,3).

[149] Cf. A. Amato, *Jesús el Señor,* o.c., 421; F. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin,* o.c.; I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino,* I (Jaca Book, Milán 1994); Id., *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il commento alle sentenze ed altre opere* (ibíd. 2013).

[150] «En la tercera parte de la *Summa,* santo Tomás estudia el Misterio de Cristo —el camino y la verdad— por medio del cual podemos reunirnos con Dios Padre. En esta sección escribe páginas casi no superadas sobre el misterio de la encarnación y de la pasión de Jesús, añadiendo también una amplia disertación sobre los siete sacramentos, porque en ellos el Verbo divino encarnado extiende los beneficios de la encarnación para nuestra salvación» (Benedicto XVI, AG 23-6-2010).

Las razones de la excelencia de la síntesis cristológica del Aquinate se pueden resumir en cuatro. En primer lugar, la excelencia se debe a la ubicación del misterio de Cristo, propuesto como eje del universo teológico unitariamente considerado a modo de círculo perfecto, según el principio salida/retorno. En segundo lugar, la excelencia se percibe en la integración de la especulación filosófica puesta al servicio de la fe, ayudando a mostrar magistralmente la coherencia interna que une las verdades reveladas; la altura de esta especulación se manifiesta en el caso de la cristología, sobre todo en la fundamentación metafísica del constitutivo formal de la persona, lo cual permite al Aquinate armonizar la reflexión sobre la confesión de fe trinitaria y cristológica. En tercer lugar, la excelencia se debe a la asunción de los misterios de la vida de Cristo como clave para exponer la verdad de Jesucristo, partiendo del dato bíblico leído en la Tradición eclesial y mostrando su relevancia salvífica. En cuarto lugar, la síntesis critológica tomista es excelente por la armonía y equilibrio entre la exposición del ser de Jesucristo (cristología) y su misión salvífica (soteriología); la identidad de Jesucristo y la salvación que sólo Él puede traer se iluminan mutuamente.

El contenido principal de las cuestiones dedicadas al misterio de Jesucristo en la *Suma Teológica* será tenido en cuenta en la Parte sistemática de nuestro Tratado. Ahora únicamente nos interesa mostrar, a partir de dos cuestiones, cómo el pensamiento de santo Tomás alcanza su madurez en la *Suma*. Se trata de las cuestiones 9-12 y 17 en las que trata de la ciencia humana y del ser de Cristo, respectivamente. Estos temas ya habían sido abordados en el *Comentario a las Sentencias* y en pequeños opúsculos, como ya vimos. En la *Suma,* el pensamiento del Doctor Angélico ha evolucionado ofreciéndonos una exposición más aguda y completa.

Así, a propósito de la *ciencia del alma de Cristo*, santo Tomás dedica cuatro cuestiones en la *Suma* (*STh* III, q.9-12), siendo la última, dedicada a la ciencia adquirida o experimental, la más novedosa. En las tres primeras cuestiones se reitera la enseñanza precedente. En la cuestión 9 (q.9), se enseña que Cristo, además de la ciencia divina, poseyó la ciencia creada como consecuencia de la naturaleza humana completa asumida (q.9 a.1); en este sentido, Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados (visión beatífica) o comprehensores (q.9 a.2), ciencia infusa (q.9 a.3) y ciencia adquirida (q.9 a.4). La atribución a Cristo de ciencia adquirida o experimental es una novedad en el pensamiento del Aquinate, como él mismo advierte. Su razonamiento armoniza el dato bíblico (Heb 5, 8) y la teoría del conocimiento aristotélica:

> En cambio está lo que se dice en Heb 5,8: «Aunque era Hijo de Dios, aprendió por sus padecimientos la obediencia». La *Glosa* interpreta: *esto es, experimentó*. Luego Cristo tuvo alguna ciencia experimental, que es ciencia adquirida [...] nada de lo que Dios plantó en nuestra naturaleza faltó a la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios. Y es manifiesto que Dios puso en la naturaleza humana no sólo el entendimiento posible, sino también el entendimiento agente. Por lo que es necesario decir que en el alma de Cristo existió no sólo el entendimiento posible, sino también el

> entendimiento agente. Si, como dice el Filósofo en el libro I *De caelo et mundo,* Dios y la naturaleza nada hicieron en vano, mucho menos existió en el alma de Cristo nada que fuese en vano [...] Y la operación propia del entendimiento agente es convertir en acto las especies inteligibles, abstrayéndolas de las imágenes, por lo que se dice en el libro III *De Anima* que es propio del entendimiento agente hacer [inteligibles] todas las cosas. Así pues, es necesario afirmar que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente. Esto equivale a decir que existió en él ciencia adquirida, llamada por algunos ciencia experimental. Y por esta razón, aunque en otra ocasión yo escribí de forma distinta, hay que decir que Cristo tuvo ciencia adquirida. Tal ciencia, hablando con propiedad, es una ciencia al modo humano, no sólo por parte del sujeto que la recibe, sino también por parte de la causa que la produce, ya que esa ciencia se atribuye a Cristo por razón de la luz del entendimiento agente, que es connatural a la naturaleza humana. En cambio, la ciencia infusa se atribuye al alma humana en virtud de una luz infundida desde lo alto; y este modo de conocer es proporcionado a la naturaleza angélica. Pero la ciencia beatífica, por la que se contempla la misma esencia de Dios, sólo es propia y connatural a Dios, como se dijo en la Primera Parte (q.12 a.4)[151].

La cuestión 10 expone en cuatro artículos lo relativo a la ciencia bienaventurada (visión beatífica) del alma de Cristo. Empieza afirmando que el alma de Cristo no poseyó la comprehensión de la esencia divina, pues es imposible que lo finito comprehenda lo infinito (q.10 a.1). El artículo siguiente expone que el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas, entendiendo por «todas las cosas» todo lo que existe en acto en cualquier tiempo, aunque no conoce lo que está en potencia que nunca se convertirá en acto, porque esto último equivaldría a comprehender todo lo que Dios puede hacer, porque eso sería lo mismo que comprehender la potencia divina y, en consecuencia, la divina esencia (q.10 a.2). En el artículo siguiente se pregunta el Aquinate si el alma de Cristo puede conocer infinitas cosas en el Verbo, a lo cual responde que no conoce infinitas cosas, porque estas no existen en acto ni siquiera a lo largo de todos los tiempos, pero sí conoce infinitas cosas en el Verbo en cuanto conoce todo lo que existe en la potencia de la criatura, aunque no por ciencia de visión (q.10 a.3)[152]. En el último artículo de esta cuestión (q.10 a.4) se enseña que el alma de Cristo ve al Verbo de manera más perfecta que cualquier otra criatura por estar unido a Él.

La cuestión 11 está dedicada a la ciencia infusa del alma de Cristo, y a ella se dedican seis artículos. En el primero se enseña que el alma de Cristo conoció por ciencia infundida desde lo alto todo lo que el hombre puede conocer por medio del entendimiento agente, es decir, todos los objetos de las ciencias humanas; y conoció además por ciencia infusa

[151] *STh* III q.9 a.4 s. resp. (BAC.N 83,91).

[152] «Por lo que se refiere al segundo modo de conocimiento, el alma de Cristo conoce infinitas cosas en el Verbo. Conoce, efectivamente, como se ha dicho (a.2), todo lo que existe en la potencia de la criatura. Por lo que, al existir infinitas cosas en esa potencia de la criatura, conoce en tal sentido infinidad de cosas por una especie de ciencia de simple inteligencia, pero no por la ciencia de visión» *(STh* III q.10 a.3 resp. [l.c., 95s]).

todo lo que conocen los hombres por medio de la revelación divina (q.11 a.1). El artículo siguiente (q.11 a.2) enseña que el alma de Cristo pudo entender mediante ciencia infusa sin recurrir a las imágenes, lo cual fue posible por su condición simultánea de viador y bienaventurado (comprehensor). En el tercer artículo enseña que el alma de Cristo poseyó la ciencia infusa de modo discursivo, tal como corresponde a la operación propia del alma racional (q.11 a.3). En el cuarto artículo se pregunta el Aquinate si la ciencia infusa del alma de Cristo fue superior o inferior a la ciencia de los ángeles, y responde que fue superior si se atiende a la causa de esa ciencia y fue inferior si se atiende al modo humano de conocer (q.11 a.4). El artículo siguiente enseña que la ciencia infusa del alma de Cristo fue habitual, porque el modo connatural al alma humana de recibir la ciencia es a manera de hábito (q.11 a.5). El último artículo amplía el argumento del precedente y enseña que la ciencia infusa del alma de Cristo se diversificó en diversos hábitos (q.11 a.6).

La cuestión 12 es la más novedosa en la enseñanza de santo Tomás. Tras afirmar en la cuestión 9 que en el alma de Cristo se dio una triple ciencia (beatífica, infusa y adquirida), y después de tratar de las dos primeras formas de conocimiento en las cuestiones siguientes, se dedica ahora una cuestión exclusiva a la ciencia adquirida o experimental. La enseñanza se desarrolla en cuatro artículos. En el primero se pregunta si Cristo conoció todas las cosas por medio de ciencia experimental y responde que «mediante la ciencia adquirida, conoció todo lo que puede conocerse por la acción del entendimiento agente»[153]. El artículo segundo explica que la ciencia experimental creció en Cristo en cuanto al efecto del conocimiento adquirido (con los años revelaba mayor sabiduría y gracia) y también, de alguna manera, en cuanto al mismo hábito de conocer de manera experimental. También aquí reconoce el Aquinate haber matizado su pensamiento: la razón última por la que se debe admitir crecimiento en el conocimiento adquirido de Cristo está en que no le puede faltar a Cristo una operación natural propia de la inteligencia humana, como es la de obtener las especies inteligibles a partir de las imágenes.

> Por consiguiente, en caso de no existir en Cristo, además del hábito de la ciencia infusa, un hábito de la ciencia adquirida, como opinan algunos, y como a mí en otro tiempo me pareció, ninguna ciencia hubiera aumentado en Cristo en cuanto a su esencia, sino sólo por la experiencia, esto es, por comparación entre las especies inteligibles infusas y las imágenes. Y, en este aspecto, dicen que la ciencia de Cristo progresó mediante la experiencia, es a saber, contrastando las especies inteligibles infusas con los nuevos datos adquiridos a través de los sentidos. Pero, por parecer inaceptable que le falte a Cristo una operación natural de la inteligencia, como es la de obtener las especies inteligibles partiendo de las imágenes, operación que el hombre realiza naturalmente por medio del entendimiento agente, parece conveniente poner también en Cristo tal operación. Y de ahí se sigue que en el alma de Cristo hubo algún hábito científico que, a través de esta abstracción de las especies, pudo progresar, ya que el en-

[153] *STh* III q.12 a.1 resp. (l.c., 105).

> tendimiento agente, después de abstraer las primeras especies inteligibles de las imágenes, podía abstraer otras[154].

El artículo tercero enseña que no fue conveniente a la dignidad de Cristo aprender algo de los hombres (q.12 a.3); y en el último se afirma lo mismo a propósito de los ángeles: tampoco Cristo fue instruido por los ángeles (q.12 a.4).

Todavía en algunas cuestiones posteriores encontramos referencias a la ciencia del alma de Cristo, como en la cuestión 15, artículo 3 (q.15 a.3), en la que se afirma que en Cristo no hubo ignorancia; o en el artículo 8 de la misma cuestión (q.15 a.8) en la que enseña que en Cristo se dio admiración en virtud de su ciencia experimental. La admiración surge ante lo nuevo. Para Cristo no hubo nada nuevo en cuanto a su ciencia divina o a su ciencia humana beatífica o infusa, pero sí en cuanto a su ciencia experimental.

> Y, por consiguiente, si hablamos de Cristo en relación con su ciencia divina, bienaventurada, o incluso infusa, no existió en él la admiración. Pero, si atendemos a su ciencia experimental, sí pudo darse en él la admiración. Y asumió tal experiencia para instrucción nuestra, de modo que nos enseña a admirarnos de lo que él mismo se maravilló[155].

En cuanto a la *unidad del ser de Cristo* (q.17), la enseñanza de la *Suma* parece contradecir la que encontramos en la *Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado*[156]. En esta cuestión, como hemos visto, santo Tomás afirma la unidad de ser en Cristo introduciendo una distinción en los artículos 3 y 4: puesto que Cristo es un supuesto que tiene dos naturalezas, es uno sin más *(simpliciter)* y dos bajo un aspecto parcial *(secundum quid)*. Por eso, a la pregunta de si en Cristo hay un solo ser *(esse)*, responde el Aquinate que, hablando de forma absoluta *(simpliciter)*, Cristo es uno por la unidad del supuesto, y, hablando de forma relativa *(secundum quid)*, es dos por la dualidad de naturaleza. En el artículo 2 de la cuestión 17 de la *Suma Teológica*, se matiza la distinción del escrito precedente y se reafirma que Cristo es uno absolutamente:

> Dado que la naturaleza humana de Cristo está unida al Hijo de Dios hipostática o personalmente, como antes se ha dicho (q.2 a.6) y no accidentalmente, síguese que por razón de la naturaleza humana no le adviene al Hijo de Dios un nuevo ser personal, sino sólo una nueva relación de su ser personal y preexistente a la naturaleza humana, de modo que afirmemos que su persona subsiste no sólo en cuanto a la naturaleza divina, sino también en cuanto a la naturaleza humana[157].

En la misma q.17 se retoma la objeción a la afirmación de la unicidad del ser en Cristo que se encontraba en la *Cuestión sobre la unión*

[154] *STh* III q.12 a.2 resp. (l.c., 106s).
[155] *STh* III q.15 a.8 resp. (l.c., 130).
[156] Cf. M. A. Martínez Juan, «Introducción y notas explicativas a la *Cuestión sobre la unión...*», a.c., 875-880; E. Forment, *Santo Tomás de Aquino. Su vida...*, o.c., 527-530.
[157] *STh* III q.17 a.2 in c (l.c., 154).

del Verbo encarnado (a.3 ob.2)[158]. La respuesta a esta objeción aclara definitivamente la cuestión acudiendo al misterio de la Santísima Trinidad y a la doctrina del constitutivo metafísico de la persona:

> La persona divina se identifica con su naturaleza, y, por tanto, en las personas divinas, no es distintivo el ser de la persona de la naturaleza. De ahí que las tres personas posean el mismo y único ser. Habría un triple ser, si en ellas el ser de la persona se distinguiese de la naturaleza[159].

El ser de Dios es único no por tener una sola naturaleza, sino por identificarse cada persona con la única y común naturaleza divina. Por eso, el que Cristo tenga dos naturalezas no implica que su ser sea doble. Tiene un único ser porque es una única persona, la divina.

La parte de la *Suma* dedicada a los misterios de la vida de Cristo *(STh* III, q.27-59) constituye un verdadero tratado de la *Vida de Cristo*. Comienza con la cuestión 27, dedicada a la santificación de la bienaventurada Virgen María, y termina con la 59, dedicada a Cristo, sentado a la derecha del Padre que ha de venir a juzgar a vivos y muertos. La parte de la vida de Cristo fue redactada por el Aquinate durante su última estancia en Nápoles (1272-1273), junto con los primeros sacramentos, siendo el de la Eucaristía el último tratado de forma completa en la *Suma*. A este periodo final de su vida pertenece el hecho que refirió el sacristán del convento de Nápoles, Fray Domingo Caserta, y que refirió Guillermo de Tocco en su *Historia de santo Tomás de Aquino,* según el cual Cristo habría hablado a santo Tomás desde el crucifijo diciendo: «Tomás, has hablado bien de mí. ¿Qué recompensas quieres?», a lo que el santo habría contestado: «Señor, no otra sino a Ti»[160].

8. **San Buenaventura**

Juan de Fidanza nació en 1217 en Bañorea (Bagnoreggio), una pequeña ciudad italiana del Lacio[161]. Siendo niño, contrajo una enfermedad que casi termina con su vida: desahuciado por los médicos, su madre recurrió a la intercesión de san Francisco de Asís, canonizado hacía poco, y recuperó la salud. Estudiando en París conoció a los Frailes Menores y hacia 1243 ingresó en la familia de los discípulos de san Francisco tomando el nombre de Buenaventura. En seguida fue destinado a los estudios, obteniendo los títulos de «bachiller bíblico» y «bachiller sentenciario». Estudió a fondo las Sagradas Escrituras, las

[158] «En la Trinidad, aunque son tres personas, hay un solo ser, a causa de la unidad de naturaleza. Pero en Cristo hay dos naturalezas, aunque una sola persona. Luego, en Cristo no hay solo un ser, sino dos» *(STh* III q.17 a.2 ob.3 [l.c., 151]).

[159] *STh* III q.17 a.2 ad.3 (l.c., 152).

[160] GUILLERMO DE TOCCO, *Historia beati Thomae de Aquino,* en A. FERRUA (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Ed. Domenicanae, Alba 1968) 79s (citado en E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. Su vida...,* o.c., 578).

[161] Cf. J. GUY BOUGEROL, *Introducción a san Buenaventura,* o.c.; E. VILANOVA, *Historia de la Teología,* o.c. I, 719-734; J. L. ILLANES - J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología,* o.c., 59-64; BENEDICTO XVI, AG 3-3-2010.

Sentencias de Pedro Lombardo y los autores de teología más importantes que concurrían en París desde toda Europa. Para ser habilitado a la enseñanza de la teología, la *licentia ubique docendi*, llevó a cabo una disertación *Sobre la ciencia de Cristo*. Toda su aportación teológica está marcada por un profundo cristocentrismo. En 1257 fue elegido ministro general de la Orden, cuando apenas había sido designado doctor y maestro de la universidad de París, gracias a la intervención personal del papa Alejandro IV. Durante los diecisiete años que fue ministro general, san Buenaventura conoció un extraordinario crecimiento de la Orden de los Frailes Menores. Para evitar el peligro de la división, recurriendo a interpretaciones diferentes del mensaje de san Francisco de Asís, en 1260, el capítulo general de la Orden aceptó y ratificó en Narbona un texto propuesto por san Buenaventura en el que se recogían y se unificaban las normas que regulaban la vida diaria de los Frailes Menores. A san Buenaventura debemos la recopilación de los testimonios biográficos más antiguos sobre san Francisco publicados en dos obras: la *Legenda Maior* y, su redacción más breve, la *Legenda Minor*. El capítulo general de los Frailes Menores de 1263, reunido en Pisa, reconoció en la biografía de san Buenaventura el retrato más fiel del fundador y se convirtió en la biografía oficial del santo. Para san Buenaventura, el rasgo principal que define la vida de san Francisco de Asís está en ser un *alter Christus*, otro Cristo, en cuanto le buscó apasionadamente. En 1273, el papa Gregorio X lo consagró obispo y le nombró cardenal, al tiempo que le encomendó la tarea de preparar el Concilio II de Lyon, que tenía como objetivo restablecer la comunión entre la Iglesia latina y la griega. San Buenaventura se dedicó con empeño a esa tarea, pero no logró ver la conclusión del Concilio, pues falleció durante su celebración, el 15 de julio de 1274.

La edición crítica de las obras de san Buenaventura consta de diez volúmenes[162]. Entre ellas encontramos comentarios bíblicos, tratados teológicos, sermones, escritos espirituales y obras franciscanas. El conjunto de su teología ha sido definido como *speculatio pauperis in deserto* («conocimiento sapiencial del pobre en el desierto»), utilizando el subtítulo de su obra *Itinerario de la mente a Dios*. La cristología se encuentra en el centro de todas sus obras, tanto a nivel de método como de contenido. *A nivel de método*, porque el Doctor Seráfico se acerca a la realidad desde el Verbo. Considera san Buenaventura que Dios ha dado al hombre tres libros: el libro exterior de la creación, el libro interior de la conciencia y el libro superior de la Escritura. Para interpretar estos libros es necesario acudir a Cristo, que es el libro escrito «dentro y fuera para la

[162] Cf. DOCT. SERAPH. S. BONAVENTURAE, *Opera omnia ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis scholiis notisque illustrata*, 10 vols. (Quaracchi 1882-1902). Una edición parcial en lengua española se encuentra en *Obras de san Buenaventura*, 6 vols. (BAC, Madrid 1945-1949). Para la presentación de las obras y el estado actual de su edición crítica, cf. A. HOLGADO RAMÍREZ, *Sponsus et Exemplar. El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura* (Cantagalli, Siena 2014) 40-52.

reparación del mundo»[163]. Gracias al Verbo, en su triple consideración (Verbo increado, Verbo encarnado y Verbo inspirado) podemos conocer la triple verdad (verdad de las cosas, verdad racional y verdad práctica) en el triple libro de la realidad (libro de la creación, libro de la Escritura, libro de la conciencia):

> Por tanto, la clave de la contemplación es un triple entendimiento, es decir, entendimiento del Verbo increado, por el cual todas las cosas son producidas; el entendimiento del Verbo encarnado, por el cual todas las cosas son reparadas; el entendimiento del Verbo inspirado, por el cual todas las cosas son reveladas. Pues no puede tener inteligencia salvo quien pueda considerar de las cosas, cómo son originadas, como son reconducidas a su fin y cómo resplandezca Dios en ellas[164].

San Buenaventura contempla al Verbo en su triple estado: como Verbo increado, causa ejemplar por quien todo fue hecho; como Verbo encarnado, revelación definitiva de Dios por quien todo es reparado; y como Verbo inspirado, Autor de la gracia que nos enseña y comunica el camino de la vida *(ordo vivendi)*. Desde la «hermenéutica del Verbo» se percibe también, *en cuanto al contenido,* la centralidad del misterio de Cristo en las obras de san Buenaventura, cuya cristología se desarrolla en varias vertientes[165]: la académica escolástica, sobre todo en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (1250-1253), en las cuestiones disputadas *Sobre la ciencia de Cristo* (1254) y *Sobre el Misterio de la Trinidad* (1254), y el *Breviloquio* (1257); la vertiente ascético-mística, en sus obras espirituales, sobre todo en el *Itinerario de la mente a Dios* (1259); y la vertiente bíblica e histórico salvífica, preferentemente en su última obra *Colaciones sobre el Hexaémeron* (1273).

En el *Comentario a las Sentencias,* san Buenaventura desarrolla su primera obra sistemática en los comienzos de su labor docente. Aunque permanece fiel al texto de Pedro Lombardo, revela originalidad al proponer un orden distinto en la lectura de las *Sentencias,* colocando al final el libro III, dedicado al Misterio de Cristo[166].

La cuestión disputada *Sobre la ciencia de Cristo* fue compuesta, como hemos visto, como ejercitación para obtener la *licentia docendi.* El tema ya lo había tratado en el *Comentario a las Sentencias*[167]; ahora profundiza en él y modifica su posición. Las conclusiones reaparecerán en el *Breviloquio.* El plan de las cuestiones disputadas *Sobre la ciencia de Cristo* es sencillo[168]: a la ciencia divina, de la que goza Cristo en cuanto Dios, dedica las primeras cuatro cuestiones (q.1-4); a la sabiduría, de la

[163] Cf. SAN BUENAVENTURA, *Brevil.* 2,11,2 (BAC.N 6,246). «Libro de la sabiduría es Cristo, escrito dentro, cabe el Padre, pues es el arte del Dios omnipotente; y fuera, cuando asumió la carne» (ID., *Serm. feria 6 in Parasceve,* 2 *[Opera omnia* IX,263]).

[164] ID., *Hex.* 3,2 (ibíd. V, 343).

[165] Cf. J. IAMMARRONE, «Líneas fundamentales de la cristología de Buenaventura», en J. A. MERINO - F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Manual de Teología franciscana,* o.c., 161-171.

[166] Cf. J. GUY BOUGEROL, *Introducción a san Buenaventura,* o.c., 222.

[167] Cf. SAN BUENAVENTURA, *Sent.* III d.14 a.2 q.2-3 *(Opera omnia* III,310-319).

[168] Cf. ID., *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo,* ed. de F. Martínez Fresneda (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1999).

que goza en su alma humana, dedica las tres cuestiones restantes (q.5-7). Tratando primero de la ciencia divina, san Buenaventura examina primero su objeto y se pregunta si esta ciencia de que goza Cristo en cuanto Verbo se extiende al infinito en acto (q.1). La respuesta es la que encontramos ya en el *Comentario a las Sentencias:* Cristo, en cuanto Verbo, conoce y comprende el infinito en acto con una ciencia de simple inteligencia. En la cuestión siguiente, se pregunta cómo conoce Dios las cosas, si lo hace por su semejanza o por su esencia (q.2). Concluye que Dios conoce las cosas por sus razones eternas, semejanzas ejemplares de las cosas, que las representan y las expresan perfectamente y son esencialmente idénticas a la esencia divina. La cuestión tercera profundiza en la anterior y pregunta si Dios conoce las cosas por semejanzas realmente distintas (q.3). Según san Buenaventura, Dios conoce las cosas por sí mismo en cuanto luz suma que expresa estas cosas, de manera que las razones ideales no son realmente múltiples en Dios, aunque se puedan distinguir unas de otras con relación a las diversas cosas que expresan. La siguiente cuestión es la más comentada del opúsculo de san Buenaventura y en ella explica la certeza de que goza el alma humana de Cristo en el conocimiento de las cosas (q.4). San Buenaventura precisa que el alma humana llega a la certeza gracias a su referencia con las razones eternas de las cosas. Las razones eternas orientan el conocimiento y le imprimen tal impulso que le asientan en la certeza. Sin embargo, esta luz suprema no actúa sola, sino conjuntamente con la de la razón creada. Además, esta luz no nos esclarece hasta el punto de hacer que la evidencia resplandezca absoluta a nuestro conocimiento.

> Por consiguiente, como el conocimiento cierto es propio del espíritu racional en cuanto es imagen de Dios, por eso, en este conocimiento alcanza las razones eternas. Pero como en el estado de viador no es todavía plenamente deiforme, por eso no las alcanza clara y plena y distintamente, sino que, según se acerca más o menos a la deiformidad, así las alcanza más o menos, pero siempre las alcanza de alguna manera, porque no puede nunca separarse de él el carácter de imagen. De ahí que, como en el estado de inocencia era imagen de Dios sin la deformidad de la culpa, pero no tenía todavía la deiformidad plena de la gloria, por eso las alcanzaba en parte, pero no en enigma. En el estado de naturaleza caída carece de deiformidad y tiene la deformidad; por eso las alcanza en parte y en enigma. Y en el estado de gloria carece de toda deformidad y tiene la deiformidad plena; por eso las alcanza plena y claramente[169].

En las cuestiones siguientes (q.5-7), aborda san Buenaventura el problema de la sabiduría de que goza el alma humana de Cristo. Importa advertir que, en las cuestiones anteriores, al hablar del conocimiento de Cristo en cuanto Verbo, san Buenaventura utiliza el término *ciencia,* mientras que al tratar del conocimiento del alma de Cristo prefiere la palabra *sabiduría,* entendida como conocimiento de inteligencia y amor. Lo primero que se pregunta san Buenaventura es si el alma de Cristo posee sólo la sabiduría increada o goza, junto con ella, de una sabiduría

[169] Íd., *Sobre la ciencia de Cristo* q.4 resp. (ed. Martínez Fresneda,167).

creada (q.5). El santo sostiene la existencia de una doble sabiduría en el alma de Cristo. En la sabiduría increada, Cristo encuentra el impulso, la orientación y el descanso de su conocimiento; en la sabiduría creada, la deificación, la habilitación y la elevación que le permiten alcanzar la sabiduría increada.

> Y según esto hay que conceder que el alma de Cristo, por ser criatura, tuvo la sabiduría creada y la sabiduría increada: la increada como principio que mueve principalmente el alma y la dispone y aquieta; la creada como principio que informa, habilita y eleva el alma para que pueda llegar plenamente a la increada[170].

En la cuestión siguiente, se pregunta san Buenaventura si el alma de Cristo, que por la sabiduría creada alcanza la sabiduría increada, obtiene de esta última una verdadera comprensión (q.6). La limitación misma del alma de Cristo impide atribuirle esa comprensión. La unión de las dos naturalezas en la persona del Verbo no significa confusión, sino que se distinguen realmente. La simplicidad del Verbo no está totalmente circunscrita por su alma humana y la sabiduría divina excede su capacidad humana. Por eso, al alma unida al Verbo, embriagada por la gracia sobreabundante, contempla la sabiduría divina, y, contemplándola, se extasía en ella, aunque no la comprenda.

> Por consiguiente, no pudiendo el alma de Cristo al conocer al Verbo eterno engendrar un verbo igual a él, queda manifiesto que no puede comprenderlo en el sentido propio de la palabra [...] Y porque aquella alma unida al Verbo ha quedado no sólo más deiforme, sino también más embriagada por la gracia no sólo suficiente, sino también sobreexcelente, por eso contempla la divina sabiduría, y contemplándola se extasía en ella, aunque no la comprenda. Y por esta causa la admiración no tiene lugar solamente en el estado de viador, sino también en la patria; no sólo en los ángeles, sino también en el alma asumida por Dios, de manera que puede decir: «Admirable se ha hecho tu ciencia para mí, se ha remontado poderosa y no podré alcanzarla» (Sal 138,6), como explica la Glosa refiriéndolo a la humanidad asumida por el Verbo, que «no puede igualársele ni en la sabiduría ni en ninguna otra cosa»[171].

Concluye el estudio sobre la ciencia de Cristo abundando sobre el asunto de la cuestión anterior y preguntándose en qué medida el alma humana de Cristo llega a la comprensión de la sabiduría increada (q.7). San Buenaventura adopta aquí una posición distinta a la que había expresado en el *Comentario a las Sentencias*[172]. Entonces hablaba únicamente del conocimiento actual de Cristo; ahora introduce la distinción entre el conocimiento comprensivo, que reserva al mundo real, y el conocimiento por vía de intuición extática, que aplica al mundo de los posibles.

> Para entender lo dicho anteriormente hay que notar que se puede hablar de dos maneras de la sabiduría increada: o en cuanto es ejemplar que crea

[170] Ibíd. q.5 resp. (l.c., 195).
[171] Ibíd. q.6 resp. (l.c., 217.219).
[172] Cf. SAN BUENAVENTURA, *Sent.* III d.14 a.2 q.3 *(Opera omnia* III,312-317).

> y dispone, o en cuanto es ejemplar que expresa o representa. De la primera manera brillan en el arte de la sabiduría divina las cosas que son, han sido y serán y estas cosas son finitas. De la segunda manera brillan todas las cosas que Dios puede hacer y entender, y estas ciertamente son infinitas [...] Por consiguiente, el alma de Cristo es llevada a la sabiduría divina por el conocimiento de dos maneras, pero de modo diferente. En efecto, a la sabiduría divina, en cuanto esta es ejemplar que crea es llevada con conocimiento comprensivo, ya que las cosas que son contenidas y representadas en el ejemplar en cuanto que crea y dispone son finitas, y por esto son también comprensibles. En cambio, al ejemplar en cuanto manifiesta o representa es llevada [el alma] no con conocimiento comprensivo, sino con conocimiento excesivo, ya que al ser representadas en él infinitas cosas, estas son incomprensibles para la sustancia finita. Por eso el alma de Cristo, al ser criatura y, por lo mismo, finita, por muy unida que esté al Verbo, no comprende infinitas cosas, ya que ni las iguala a ellas ni las supera, y por eso no las abarca totalmente, sino más bien es abarcada, y por lo mismo no es llevada a ellas por vía de conocimiento comprensivo, sino más bien por vía de conocimiento excesivo. Y llamo conocimiento excesivo no aquel en que el sujeto que conoce excede el objeto conocido, sino aquel en que el sujeto es conducido al objeto saliendo de sí de modo excesivo, elevándose sobre sí mismo [...] Por eso, aunque el conocimiento del alma de Cristo por vía de exceso en cierto modo se puede decir que se refiere a infinitas cosas, sin embargo, su conocimiento comprensivo sólo hace relación a cosas limitadas. De ahí que, si según el conocimiento excesivo se dice que el alma de Cristo conoce todo lo que conoce el Verbo, esto se entiende de las cosas pasadas, presentes y futuras, que de algún modo constituyen la integridad del mismo universo, que estuvo plena y totalmente grabado en el alma de Cristo Jesús desde el instante de su concepción. Y por lo tanto se dice que aquella alma tuvo toda la ciencia, no porque comprende todo lo que conoce la sabiduría divina, ya que esta es infinita y no puede ser comprendida por una potencia finita[173].

La cuestión disputada *Sobre la ciencia de Cristo* nos ofrece una primera exposición sobre el tema, que necesita, no obstante, ser completada con el *Comentario a las Sentencias* y el *Breviloquio,* principalmente. Ordenando las ideas de estos escritos, podemos reconstruir la enseñanza de san Buenaventura sobre la ciencia de Cristo[174]. El santo franciscano distingue en Cristo dos formas de conocimiento, correspondientes a cada una de las naturalezas: la ciencia increada, que le corresponde por ser Dios, y la ciencia creada, que le corresponde por ser hombre. La *ciencia increada* se divide en ciencia de aprobación, ciencia de visión y ciencia de simple inteligencia. Las dos primeras versan sobre las obras buenas y malas, y ambas cubren el pasado, presente y futuro. La ciencia de simple inteligencia es intrínseca a Dios. Cuando se contempla a sí mismo, conoce toda la verdad y realiza este conocimiento por medio de las razones eternas o semejanzas ejemplares, que coinciden con su esencia, y es la forma como están los objetos en la mente divina. La *ciencia creada* se

[173] Íd., *Sobre la ciencia de Cristo* q.7 resp. (l.c., 239-243).

[174] Cf. F. Martínez Fresneda, «Introducción», en San Buenaventura, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo,* ed. de F. Martínez Fresneda (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1999) 64s.

divide también en tres: ciencia de comprensión, infusa y experimental. La *ciencia de comprensión* es la visión beatífica de los bienaventurados. Jesucristo posee esta ciencia por la gracia de unión, es decir, en virtud de la unión hipostática. Jesucristo humanamente aprehende, no comprende, a Dios por medio de una visión intuitiva en virtud de su condición creada que comporta su naturaleza histórica. A esto se añade la visión que tiene en el Verbo de todas las cosas existentes, de las cuales el Verbo es el arquetipo. El alma de Jesucristo, al contemplar al Verbo, ve todas las semejanzas de las cosas que Él contiene. La *ciencia infusa* es la consecuencia en el conocimiento de ser Hijo de Dios y Salvador del hombre. La *ciencia experimental* se refiere a los conocimientos procedentes de la realidad concreta, de la acción de las facultades sensitivas y de la memoria. Esta última forma de conocimiento apenas tiene eco en los escritos de san Buenaventura.

El *Breviloquium* fue compuesto por san Buenaventura hacia el año 1257 como respuesta a una necesidad académica. Al igual que santo Tomás de Aquino, entendía que un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo no era instrumento suficiente para que los estudiantes se adentraran de forma coherente y ordenada en el estudio de la teología. Concibió entonces el proyecto de elaborar una síntesis teológica abreviada que ofreciera en visión de conjunto las verdades reveladas dispuestas según un orden interno[175]. El resultado fue un tratado sistemático que consta de un amplio Prólogo, donde explica el modo adecuado de interpretar la Sagrada Escritura, y siete partes que siguen un orden próximo a las *Sentencias* de Pedro Lombardo: la primera está dedicada al Misterio trinitario, la segunda a la obra de la creación, la tercera a la corrupción del pecado, la cuarta a la encarnación del Verbo, la quinta a la gracia del Espíritu Santo, la sexta a los sacramentos y la séptima a la escatología. La cristología, por tanto, se encuentra en la cuarta parte, después del pecado, y se desarrolla en diez capítulos[176]. El capítulo 1 *(Brevil.* p.4 c.1) se ocupa de la conveniencia de la encarnación. Si bien tenía Dios muchos modos de realizar la reparación del género humano, dañado por el pecado, convenía hacerla por el Verbo encarnado por tres motivos: por el Reparador, por el hombre que había de ser reparado y por la reparación misma. El capítulo segundo *(Brevil.* p.4 c.2) trata de la admirable unión de las dos naturalezas en cuanto a la operación, que brota de toda la Trinidad. El capítulo tercero *(Brevil.* p.4 c.3) se ocupa

[175] El mismo san Buenaventura expone en el Prólogo del *Breviloquio* el objetivo de su obra: «Y porque esta doctrina, así en los escritos de los santos como también de los doctores, es enseñada tan difusamente que no puede ser vista ni oída en largo tiempo por los que se acercan a oírla —por lo cual los nuevos teólogos aborrecen frecuentemente esta Sagrada Escritura como incierta y desordenada y como una selva espesa— es por lo que, rogado por los compañeros para que de mi pobrecita pequeña ciencia dijera alguna cosa breve en suma y compendio de la verdad de la teología, y, vencido por sus ruegos, accedí a hacer cierto *breviloquio,* en el cual sumariamente se tocasen no todas las cosas, sino algunas más aptas para tenerlas brevemente, añadiendo, juntamente con esto, alguna razón para entenderlas según venía al pensamiento de improviso» (SAN BUENAVENTURA, *Brevil.* Prol. 6,5 [BAC.N 6,178]).

[176] Cf. ibíd. 4,1-10 (l.c., 284-322).

de la encarnación en cuanto al modo realizado por el Espíritu Santo en el seno virginal de María Santísima. El capítulo cuarto *(Brevil.* p.4 c.4) trata de la encarnación en cuanto al tiempo en que debía realizarse este misterio después de la ley natural, de los patriarcas y de los profetas, a los cuales y por los cuales fue prometida la encarnación. En el capítulo quinto *(Brevil.* p.4 c.5) se estudia la plenitud de la gracia de Cristo en cuanto a los carismas en el afecto. El capítulo sexto *(Brevil.* p.4 c.6) aborda la ciencia de Cristo desde la perspectiva de la plenitud de la sabiduría en el entendimiento. El capítulo séptimo *(Brevil.* p.4 c.7) trata de la perfección del mérito en las obras. El capítulo octavo *(Brevil.* p.4 c.8) se ocupa de la pasión de Cristo en cuanto al estado del paciente. El capítulo noveno *(Brevil.* p.4 c.9) aborda la pasión en cuanto al modo de padecer. Y el capítulo décimo, en fin *(Brevil.* p.4 c.10), habla de la pasión en cuanto al fruto de la misma.

Sintetizando la enseñanza de los tratados teológicos principales dedicados al misterio de Jesucristo, se puede percibir el cristocentrismo de san Buenaventura atendiendo a tres enseñanzas que recorren todas sus obras: i) la triple condición del Verbo; ii) la ejemplaridad del Verbo encarnado al que el hombre debe imitar y seguir; y iii) la elevación del hombre hasta Dios a través del Verbo encarnado[177].

Para san Buenaventura, el punto de partida de todo conocimiento se encuentra en Cristo en cuanto es el Medio[178]: «Se debe empezar por el Medio, que es Cristo»[179]. La segunda persona de la Trinidad es contemplada en su triple misterio: como *Verbo increado,* en cuanto es Palabra de Dios eterna e increada, que expresa totalmente al Padre y que sostiene la creación en su devenir histórico; como *Verbo encarnado,* en cuanto es Palabra de Dios que, llegada la plenitud de los tiempos, se «abrevia» y se hace carne en el seno de la Virgen María; y *Verbo inspirado,* en cuanto es la Palabra de Dios presente en la Sagrada Escritura y en el alma del creyente. El Padre crea todo por el Verbo increado[180] según la abundante riqueza de su ser divino que se ve reflejada en Él y por Él; por eso, el Verbo es el mediador de toda la obra creadora de Dios. El Verbo increado contiene en sí, como Ejemplar[181], toda la multiplicidad de los seres que no son Dios. El Hijo es el «libro interior», la persona *Medio* en la Trinidad. Él expresa perfectamente al Padre en todo lo que Él conoce, en todo lo que Él hace y puede hacer; es el «Arte y la Sabiduría del Padre».

> El Primer Principio hizo este mundo sensible para darse a conocer a sí mismo, es decir, para que el hombre fuera conducido por Él como por un espejo y por un vestigio a amar y a alabar a Dios, su artífice. Y conforme a esto hay dos libros, a saber: uno escrito dentro, que es arte y sabiduría

[177] Cf. J. Iammarrone, «Líneas fundamentales de la cristología de Buenaventura», en J. A. Merino - F. Martínez Fresneda, *Manual de Teología franciscana,* o.c., 161-171.

[178] Cf. A. Holgado, *Sponsus et Exemplar. El seguimiento...,* o.c., 222-233.

[179] San Buenaventura, *Hex.* 1,10 *(Opera omnia* V,330).

[180] Cf. Íd., *Brevil.* 4,1,2 (BAC.N 6,285).

[181] Cf. Ch. Carpentier, *San Buenaventura. La teología como camino de santidad* (Herder, Barcelona 2002) 116-120.

> eterna de Dios, y otro escrito fuera, es decir, el mundo sensible. Habiendo, pues, una criatura que tenía dentro el sentido para conocer el libro interior, a saber, el ángel, y otra cuyo sentido estaba todo él fuera, como cualquier bruto animal, debió ser producida para la perfección del universo una criatura que estuviera dotada de estos dos sentidos para conocer el libro escrito dentro y fuera, es decir, la Sabiduría y su obra. Y como en Cristo concurren a la vez la Sabiduría eterna y su obra en una persona, se le llama «libro escrito dentro y fuera» para la reparación del mundo[182].

El Verbo, en cuanto Arte del Padre, era «co-intuido» por la mente del hombre en su contacto con la creación antes del pecado, pues era capaz de captar al Verbo creador en la creación. Así el hombre se asemejaba al Verbo, lo imitaba, y realizaba su existencia en el mundo y en la verdad del Verbo divino increado, mediador de la creación[183]. Pero esta condición se perdió a causa del pecado, que apartó al hombre de la luz del Verbo mediador. Sobre el fondo de las consecuencias del pecado, lee el Doctor Seráfico el acontecimiento de la encarnación.

> Y porque el hombre carnal, animal y sensual, no conocía ni amaba ni seguía más que las cosas que le eran proporcionadas y semejantes a él, entonces para arrancar al hombre de ese estado «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), de suerte que el hombre, que era carne, pudiera conocerlo, amarlo e imitarlo y, conociendo, amando e imitando a Dios, quedase curado de la enfermedad del pecado[184].

La encarnación, como acontecimiento redentor, pudo ser llevada a cabo por cada una de las Personas divinas, pero convenía de forma muy especial al Verbo, en cuanto Medio en la Trinidad y Mediador de la creación.

> Puesto que el Principio eficiente de las cosas no pudo ni debió ser otro que Dios mismo, y no es menos reparar las cosas creadas que sacarlas a la existencia, como no es menos tampoco el perfecto existir que el mero existir; convenientísimo fue que el Principio reparador de las mismas lo fuese el sumo Dios, a fin de que, así como Dios todo lo creó por el Verbo increado, así también todo lo sanara por el Verbo encarnado[185].

La encarnación representa el comienzo del camino histórico del Verbo en el mundo para iluminar al hombre y volver a llevarlo al conocimiento y al amor de su modelo ejemplar divino. Por eso, en la vida histórica de Jesús, el Verbo encarnado, encuentra el hombre el Ejemplar que debe seguir e imitar[186].

[182] SAN BUENAVENTURA, *Brevil.* 2,11,2 (l.c., 245s).

[183] «Nuestra generación, nuestra formación y nuestra creación ha sido a imagen de este Verbo, dice san Bernardo. La criatura humana ha nacido para imitar al Verbo» (SAN BUENAVENTURA, *Serm. II in Dom. III Adventus [Opera omnia* IX,60]).

[184] SAN BUENAVENTURA, *Brevil.* 4,1,3 (l.c., 286).

[185] Ibíd. 4,1,2 (l.c. 284s).

[186] «Puesto que Cristo es el Verbo increado y el Verbo encarnado, en Él se da una doble razón de ejemplaridad, es decir, eterna y temporal» (SAN BUENAVENTURA, *Apol. Paup.* 2,12 *[Opera omnia* VIII,242]).

Para san Buenaventura, el acercamiento a Jesús y a sus misterios encuentra su iniciativa en la gracia divina que mueve no sólo el entendimiento, sino también el corazón. A lo largo de la vida, el hombre recibe de Jesucristo la Palabra inspirada del Padre. El mismo Cristo es la Palabra inspirada que llega al hombre por las Escrituras y por la gracia. El Verbo inspirado inhabita en el hombre por la gracia, pero, cuando peca, el hombre deja de ser movido por Él, se repliega sobre sí y se incapacita para alcanzar la paz. Mediante la Escritura y los sacramentos, el Verbo inspirado restaura el daño del pecado. El único que puede guiar al hombre en su actuar hacia la felicidad verdadera es Cristo, Maestro interior, Pastor del alma, Principio del crecimiento espiritual. La vida humana es peregrinación hasta Dios y la meta sólo puede ser alcanzada por Cristo, con Él y en Él.

9. **Beato Juan Duns Escoto**

Juan Duns Escoto nació hacia 1266 en un pueblo llamado Duns, cerca de Edimburgo. Atraído por el carisma de san Francisco de Asís, ingresó en la familia de los Frailes Menores y en 1291 fue ordenado sacerdote. Recibió su formación filosófica y teológica en las universidades de Oxford y París, desarrollando posteriormente su labor docente en estos mismos lugares, además de en Cambridge y Colonia. Murió en 1308 con apenas 43 años[187].

Las obras principales de Escoto son el resultado de su labor docente y toman el título de los lugares donde enseñó. Algunas obras están escritas por su propia mano, como la *Ordinatio* (antes llamada *Opus Oxoniense),* que recoge la docencia en Oxford. Otras obras nos han llegado como apuntes de sus alumnos, como la *Reportatio Cantabrigensis,* que recoge la enseñanza de Cambridge, y las *Reportata Parisiensia,* de París. Han llegado, además, otros escritos filosóficos y teológicos, como la *Lectura,* que contiene el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, o tratados menores, como las *Quodlibeta* o *Cuestiones discutidas,* que recogen diversos temas teológicos[188].

La cristología se encuentra, principalmente, en la *Ordinatio* III, *Distinciones* 1-17, y en la *Lectura* III, *Distinciones* 18-22[189]. Siguiendo las

[187] Cf. E. VILANOVA, *Historia de la Teología,* o.c., I, 827-841; J. L. ILLANES - J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología,* o.c., 74-78; J. A. MERINO, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (BAC, Madrid 2007); BENEDICTO XVI, AG 7-7-2010.

[188] La primera edición completa de las obras de Escoto se realizó en 1639, gracias a Lucas Wadding, que las publicó en 12 volúmenes. Esa edición fue reimpresa en París, entre 1891-1895, por M. Vivés en 26 volúmenes. Esa edición contiene numerosos textos que no son auténticos. La edición crítica de las obras de Escoto está en curso y es obra de la Comisión Escotista, con sede en el *Antonianum* de Roma, siendo publicada por la Políglota Vaticana. De momento se han publicado 16 volúmenes, el primero en 1950 y el último en 2007: IOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia.* 16 vols. (Ed. Typis Polyglotitis Vaticanis, Ciudad del Vaticano 1950-2007).

[189] Una traducción española de estas *distinciones* se encuentra en BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Jesucristo y María* (BAC, Madrid 2008). Para la cristología de Escoto, cf. J. IAMMARRONE, «Elementos fundamentales de la cristología de Juan Duns Escoto», en J. A.

huellas de san Francisco de Asís, Escoto pone su atención, de forma especial, en la humanidad del Verbo encarnado, uniendo a su reflexión teológica la sutileza de un pensamiento filosófico original.

En la *Ordinatio* (III), la cristología se centra en el misterio de la encarnación: posibilidad y hecho de la encarnación (dist. 1), la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo (dist. 2), la concepción inmaculada de la Virgen María (dist. 3), la maternidad divina de María (dist. 4), posibilidad de que la naturaleza divina asumiera la humana o de que la persona fuera asumida (dist. 5), si en Cristo hay una existencia distinta de la existencia increada (dist. 6), cómo hablar de la encarnación y si Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios (dist. 7), si en Cristo hay dos filiaciones (dist. 8), si a Cristo se le debe adoración en cuanto hombre (dist. 9), si Cristo es hijo de Dios adoptivo (dist. 10), si Cristo en cuanto hombre es criatura (dist. 11), si Cristo hombre pudo pecar (dist. 12), la plenitud de gracia y de gozo en el alma de Cristo (dist. 13), sobre la ciencia humana del Verbo encarnado (dist. 14), el sufrimiento de Cristo (dist. 15), la muerte de Cristo (dist. 16), las dos voluntades de Cristo (dist. 17). El simple enunciado de los temas abordados por Escoto permite advertir que el Doctor Sutil trató las mismas cuestiones que los autores precedentes, pero con acentos propios. Así, por ejemplo, destaca la atención especial que merece el papel de la Virgen María en la encarnación y la afirmación de su concepción inmaculada en perfecta coherencia con su maternidad divina y con la universalidad de la redención. Destaca también que el motivo de la encarnación se aborde desde la cuestión de la predestinación de Cristo, abriendo, como veremos, perspectivas novedosas. Destaca, en fin, la fundamentación metafísica original que le lleva a tratar cuestiones antes estudiadas desde presupuestos distintos, como la noción de persona.

En la *Lectura* (III), la cristología se amplía ocupándose del mérito de Cristo (dist. 18-19), de la necesidad de la pasión para la redención del género humano (dist. 20), de la posibilidad de corrupción del cuerpo muerto de Cristo antes de la resurrección (dist. 21), y de la humanidad de Cristo durante el triduo pascual (dist. 22).

La sutileza de la reflexión filosófica de Escoto se percibe en su noción de persona. El ser humano es una naturaleza *(natura)* dotada de existencia (*existentia* o *esse*) individual determinada. Tal naturaleza individual es persona sólo si su existir y actuar no depende de otro. Lo que define a la persona, según Escoto, es su «no dependencia» o autonomía. «Para ser persona se requiere la última soledad»[190], sostiene el Doctor Sutil, para afirmar que la realidad humana individual, no dependiente en el ser ni en el actuar, es persona en cuanto tiene en sí el centro de recogimiento, la última soledad del propio ser y actuar. A Escoto no le convence la definición de Boecio y prefiere la de Ricardo de San Víctor:

MERINO - F. MARTÍNEZ, *Manual de Teología franciscana,* o.c., 173-179; J. A. MERINO, *Juan Duns Escoto...,* o.c., 135-158.

[190] BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d.1 q.1 n.17 *(Opera omnia* XIV,45).

> Tomo la definición de Ricardo, es decir, que la persona es la existencia incomunicable de naturaleza intelectual, cuya definición expone y corrige la definición de Boecio, que dice que la persona es sustancia individual de naturaleza racional; porque esta implicaría que el alma es persona, lo que es falso[191].

En cristología, esta definición de persona permite a Escoto afirmar que el ser humano de Cristo sólo tuvo una existencia real en el Verbo, es decir, nunca tuvo una subsistencia propia, sino que en su ser naturaleza y existencia humana individual subsistió siempre en la subsistencia del Verbo.

Escoto manifiesta una especial preocupación por afirmar la verdadera humanidad de Cristo, su finitud y su desarrollo histórico, su libertad como raíz de su merecer ante el Padre, su pasibilidad y muerte en cruz. Por eso, al exponer el conocimiento humano del Verbo encarnado, defiende el sentido pleno de las afirmaciones bíblicas sobre el crecimiento del conocimiento de Cristo:

> Y, de este modo, se dice que Cristo aprendió muchas cosas por experiencia, es decir, por conocimiento intuitivo (de objetos en cuanto existentes) y por los recuerdos que ellos dejaron [...] Es claro que lo que dice el evangelio sobre el progreso de Jesús, no hay que exponerlo como si fuese un progreso aparente [...] En Cristo hubo verdadero progreso. No porque adquiriese algún conocimiento abstractivo habitual (al menos no infuso), sino por conocimiento intuitivo, tanto habitual como actual[192].

El mismo deseo de afirmar la verdadera humanidad del Verbo encarnado lleva a Escoto a dar un relieve particular al valor redentor de la pasión y muerte de Cristo, que ve como consecuencia de su fidelidad a la misión recibida del Padre. La entrega redentora de Jesús debe ser vista como el designio de amor del Padre para restaurar al género humano, que pide de nuestra parte una respuesta de amor agradecido. El hombre pudo ser redimido de otra manera, pero, si lo fue mediante la pasión y muerte de Cristo, fue para movernos a más amor.

> Pero de hecho, y por amor a la justicia, ofreció y ordenó su pasión al Padre por nosotros. Y así estamos muy obligados a Él. Pues el hombre podía haber sido redimido de otra manera. Y, sin embargo, por decisión libre los redimió de esa manera. Y así estamos muy obligados a Él, más que si de modo necesario nos hubiese redimido así y no de otra manera. Por eso pienso, que para estimularnos a su amor, sobre todo, lo hizo así[193].

Subrayando la iniciativa amorosa del Padre en la obra de la redención, Escoto muestra a Jesucristo como el primero, centro y fin del designio de amor de Dios Trinidad. Desde esta perspectiva, plantea el Doctor Sutil la pregunta sobre el motivo de la encarnación: ¿Cristo fue predestinado a ser Hijo de Dios? La cuestión se debe entender desde el

[191] Ibíd. I, d.23 n.15 (l.c. V,355-356).
[192] Ibíd. III, d.14 n.118-120 (l.c. XIV,528; BAC.N 674,241).
[193] Id., *Lect.* III, d.20 q.un n.38 *(Opera omnia* XIV,738; BAC.N 674,325).

deseo de Escoto de exponer con orden los misterios de la fe. El designio amoroso del Padre, tal como lo formula san Pablo en Ef 1,5 («nos eligió en Cristo para ser sus hijos»), se refiere en primer lugar al mismo Cristo: su humanidad está llamada a disfrutar de la gloria que le corresponde por ser el Hijo de Dios antes que los demás hombres.

> Todo el que quiere ordenadamente primero parece que ha de querer aquello que se halla más próximo al fin. Y así, primero quiere para alguien la gloria que la gracia. Y así entre los predestinados para los que quiere la gloria, primero ordenadamente quiere la gloria para aquel que quiere que esté más próximo al fin, para el alma de Cristo[194].

Una vez establecida la prioridad de Cristo en los designios de Dios, Escoto extiende, en Cristo, ese mismo designio a las demás criaturas. Así, después de Jesucristo, entran en el designio de Dios los predestinados, es decir, según la expresión paulina, todos los hombres en cuanto fueron elegidos antes de la creación del mundo para que fuesen santos e irreprochables ante Dios por el amor (cf. Ef 1,4). Para los hombres, creados a imagen del Hijo, el Padre quiere la gracia y la gloria; de ellos ha previsto el pecado y la condenación en la caída de Adán, y, como remedio a esta situación, ha previsto y designado a Cristo como redentor. Así, el misterio de la encarnación, en cuanto bien máximo en el designio de Dios, no está subordinado a ninguna otra realidad; no es consecuencia del pecado, sino que responde al designio amoroso de Dios que quiere la gloria para la carne del Verbo y crea a los hombres para hacerlos partícipes de esta misma gloria.

Por tanto, ante la pregunta sobre el motivo de la encarnación, Escoto se distancia de san Anselmo y de santo Tomás, y responde que el motivo de la encarnación es el coronamiento del universo, la recapitulación de todo lo creado en Cristo. El pecado no obligó a Dios a encarnarse sino que el Verbo encarnado revela el sentido último del hombre y del mundo. El Hijo de Dios se ha encarnado por puro y gratuito amor para llevar al hombre a la plenitud. Bajo esta perspectiva, Escoto también afirma que la gracia de Cristo llegó antes incluso que su venida histórica preservando a la Virgen María del pecado original por la gracia del Redentor[195].

10. Líneas de espiritualidad cristocéntrica

Algunos autores han sostenido que en la Edad Media se produjo una cierta desviación cristológica, pues se subrayó la divinidad de Cristo a

[194] Íd., *Ord.* III, d.7 q.3 n. 61 (l.c. XIV,310; BAC.N 674,140).

[195] «María necesitó al máximo de Cristo como redentor. Porque ella hubiese contraído el pecado original por razón de la propagación común, si no hubiese sido prevenida por la gracia del Redentor. Y así como otros necesitaron de Cristo para que, por sus merecimientos, se les perdonase el pecado cometido, así ella necesitó de mediador que le preservase del pecado, a fin de que no tuviese necesidad de contraerlo y no contrajese de hecho» (ibíd. III, d.3 q.1 n. 42 [BAC.N 674,85]).

costa de poner en segundo plano su humanidad[196]. Los escritos de los autores anteriormente presentados, además de los testimonios de piedad litúrgica, artística y devocional en la Edad Media, apuntan, más bien, a un cristocentrismo en que la humanidad y la divinidad de Cristo se mantienen conjuntamente. Las nuevas órdenes religiosas ponen en el centro de su espiritualidad la *sequela* y la *imitatio Christi,* sostenida desde la contemplación. Encontramos, en efecto, una intensa devoción hacia la humanidad de Jesús que se expresa en la contemplación y en la vivencia litúrgica acentuada de los misterios de Cristo celebrados en la Navidad y en la Pascua. La contemplación se convierte en imitación y la imitación se hace comunión en la eucaristía.

Al final de la Edad Media, la *devotio moderna* invita a la escucha del maestro interior y a su imitación aportando un equilibrio entre el formalismo de una devoción solo exterior y el espiritualismo abstracto. Expresiones de la *devotio moderna* son la *Vida de Jesucristo* de Ludolfo de Sajonia (†1370) y la *Imitación de Cristo,* atribuida a Tomás de Kempis (†1471).

III. LA CRISTOLOGÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

No falta razón a quien considera que la cristología ha conocido en la historia tres grandes fases con sus correspondientes sistematizaciones[197]: la del periodo patrístico y de los siete primeros concilios ecuménicos, la del periodo medieval y la de la época contemporánea.

La primera gran sistematización habría surgido gracias a la obra de Orígenes quien no se limita a presentar el misterio de Cristo según la Regla de fe (Credo), como se había hecho hasta entonces en el contexto catecumenal, sino que añade a ello la explicación de las verdades contenidas en ella. El alejandrino distingue, por un lado, el contenido de la tradición apostólica transmitida en la predicación eclesiástica, y, por otro, la explicación de las realidades contenidas en ella[198]. Con esta distinción se ponen las bases para una reflexión que busca tanto la custodia del depósito de la fe recibido de los apóstoles mediante una formulación cada vez más precisa, como la profundización en el significado y alcance salvífico de la verdad ahí contenida. Tal es, en efecto, el esfuerzo titánico

[196] Cf. J. A. JUNGMANN, *La predicazione alla luce del Vangelo* (Paoline, Roma 1965) 53-66.

[197] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología,* o.c., I, 496-500.

[198] En la obra *De principiis,* Orígenes pone las bases del método teológico: comienza por el testimonio de Moisés y el de Cristo, viene después la tradición apostólica y, por último, la predicación eclesial. La Sagrada Escritura y la Regla de fe son la fuente y la norma para la teología. Después de enunciar los contenidos de la Regla de fe, el alejandrino añade: «Es necesario partir de aquí como de los elementos o de los fundamentos según el precepto: "Alumbrad entre vosotros la luz del conocimiento" (Os 10,12), cuando se desea construir como un conjunto o cuerpo de doctrina a partir de las razones de todo esto, para profundizar con la ayuda de afirmaciones claras y necesarias la verdad de cada punto, a fin de forjar un *cuerpo de doctrina,* con la ayuda de comparaciones y de afirmaciones, las que encontremos en las Sagradas Escrituras, y aquellas que nos surjan al indagar la coherencia lógica entre ellas y su peculiar tenor» (ORÍGENES, *De principiis,* Prol. 10 [SCh 252,88]).

desarrollado por los autores del primer milenio cristiano que cristaliza en obras apologéticas de valor perenne y en las grandes definiciones dogmáticas de los siete primeros concilios ecuménicos.

La segunda sistematización de la cristología habría cristalizado en las *Sumas* de la Edad Media, donde hemos encontrado presentaciones geniales de todo el saber teológico articulado en una visión coherente de conjunto. La *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino constituye la expresión cumbre de esta gran sistematización. La Parte Tercera de la *Suma* ofrece una sistematización de la cristología que, con matices y correcciones, ha perdurado casi intacta hasta la mitad del siglo XX.

La tercera sistematización de la cristología habría surgido en el siglo XX y tendría su origen en las propuestas, por un lado, de K. Rahner, dispersas en los *Escritos de Teología* y estructuradas en el *Curso fundamental sobre la fe,* y, por otro, de H. U. von Balthasar, agrupadas en una triple forma de cristología (estética, dramática y lógica).

1. La cristología católica

La teología católica postridentina, como reacción a la teología protestante, se centrará en la doctrina sobre la Revelación, superando el principio protestante *sola Scriptura,* y en la doctrina sobre la gracia y los sacramentos. En el seno de la Iglesia católica se desarrollará la controversia *de auxiliis,* sobre la relación entre gracia y libertad, y la clarificación de la confusión generada por los errores jansenistas. La teología eucarística se centrará, principalmente, en la dimensión sacrificial. La cristología en este periodo aparecerá como fondo de los debates sobre esos temas.

En el siglo XVI las escuelas teológicas católicas se inspiran sustancialmente en la teología medieval. De ella toman contenidos y argumentaciones, manteniendo el lenguaje y el método. Las escuelas católicas tridentinas y postridentinas más importantes serán la tomista dominicana, ligada a la doctrina de Santo Tomás de Aquino y a sus grandes comentadores; la escotista franciscana, que desarrolla la enseñanza de san Buenaventura y del Beato Juan Duns Scoto; y la jesuita, bastante ecléctica en cuanto a los maestros invocados. Los temas cristológicos más frecuentes serán: el motivo de la encarnación; la clarificación de las nociones de «persona» y «unión hipostática», buscando determinar «el constitutivo formal» de la persona y la unidad de ser en Cristo; la armonía entre la libertad de Cristo y su obediencia al Padre. En relación con la teología eucarística, se profundiza en el sacrificio redentor de Jesucristo.

La espiritualidad católica continúa en este periodo el desarrollo de su dimensión cristocéntrica, acentuando la humanidad de Jesús como ejemplo y principio inspirador de devociones centradas en los misterios de su vida. Ejemplos de este cristocentrismo encontramos en san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Juan de Ávila o san Francisco de Sales. Entre los grandes sistematizadores, destaca san Roberto Belarmino en quien se armonizan dogmática y espiritualidad.

En el siglo XVII adquiere forma la *devoción del Sagrado Corazón de Jesús*, como respuesta católica equilibrada al rigorismo jansenista del momento. En la mente de san Juan Eudes (†1680) y de santa Margarita María de Alacoque (†1609), la devoción al Sagrado Corazón pretende expresar el culto auténtico al amor de Dios a los hombres, que se ha hecho concreto en el misterio redentor del Hijo de Dios encarnado. La extensión del culto al Corazón de Jesús, gracias a la obra de autores como el Beato Bernardo de Hoyos, contribuyó a poner en el centro de la espiritualidad católica el Amor de Dios a los hombres manifestado en el Corazón humano del Redentor. A la luz de este culto es posible profundizar en la obra salvífica del Verbo encarnado y en dimensiones constitutivas del seguimiento de Cristo, como es la reparación en favor del mundo desde su Corazón.

2. La cristología protestante

La reforma protestante introdujo una alteración de enormes consecuencias en la historia del cristianismo. Con la instauración del principio de la *sola Scriptura*, Lutero traslada el centro de atención: lo importante ya no será qué se dice, sino quién lo dice, en qué se apoya para decirlo y con qué autoridad lo hace. La conciencia subjetiva del individuo pasa a primer plano convirtiéndose en órgano interpretativo de la revelación divina. «Con Lutero comienza a actuar en la Iglesia el *principio de sospecha individual,* desplazando al *principio de confianza eclesial*»[199].

La teología protestante posterior a Lutero se mantiene inicialmente fiel a las definiciones dogmáticas de los Concilios ecuménicos del periodo patrístico. Paulatinamente, sin embargo, se pasa del principio *sola Scriptura* a la desconfianza crítica respecto al valor histórico del testimonio evangélico y a la consideración del dogma como un añadido que ha adulterado el originario mensaje evangélico.

A finales del siglo XVIII, H. S. Reimarus (†1768) prepara el terreno a la moderna comprensión cristológica. Con él se inicia la llamada «búsqueda del Jesús histórico». Tal búsqueda supone el rechazo de la figura tradicional de Cristo tal como la presentan la teología, el dogma y la Escritura. Las diferentes búsquedas, llegando hasta nuestros días, dan como resultado figuras diferentes de Jesús que tienen en común haber sido reconstruidas a partir de un acercamiento «crítico» al testimonio evangélico.

Para Lutero y para la tradición protestante hasta K. Barth y J. Moltmann, el rasgo principal de la cristología es la centralidad del misterio de la cruz[200]. La *teología de la cruz* ofrece la comprensión, el método, el conocimiento práctico y existencial del cristianismo. Sólo en Cristo crucificado reside la verdadera teología. En la cruz, Dios se revela *sub contrario*[201].

[199] O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología,* o.c. I, 149.
[200] Cf. ibíd. I, 152s.166-319; A. Amato, *Jesús el Señor,* o.c., 43-45.427-430.
[201] Solo «in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei» (Lutero, WA I, 262).

Ya en el siglo XX, J. Moltmann ha propuesto al «Dios crucificado» como criterio intrínseco de toda teología y de toda la verdad del cristianismo[202]. La perspectiva, sin embargo, se quiere ahora ubicar en la totalidad del misterio pascual[203].

La última gran obra sistemática dentro de la teología protestante actual es la *Teología sistemática* de W. Pannenberg[204]. La cristología se encuentra dispersa en toda la obra, pero aparece en especial relación con la antropología: Dignidad y miseria del hombre (cap. 8); Antropología y cristología (cap. 9). A continuación se aborda la divinidad de Jesucristo (cap. 10) y la obra de la salvación (cap. 11).

3. La cristología ortodoxa

La cristología ortodoxa ha resistido bien el envite de la teología liberal protestante y no se ha preocupado por la interpretación del misterio de Cristo. La cristología ortodoxa se orienta principalmente a la mayor participación en el misterio salvífico de Cristo. Esta participación implica iluminación, contemplación, adoración y alabanza, y se verifica principalmente en la Liturgia.

Metodológicamente, la cristología ortodoxa se comprende dentro de la Tradición patrística y conciliar de los primeros siglos del cristianismo hasta san Juan Damasceno. Así, por ejemplo, P. Evdokimov define la cristología ortodoxa como «neopatrística»[205], pues ofrece una amplia síntesis de la enseñanza de los Padres en diálogo con el mundo contemporáneo.

IV. LOS RETOS DE LA CRISTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Al inicio de nuestro manual ya presentamos la misión de la cristología hoy, guiados por la enseñanza de autores como J. Ratzinger (Benedicto XVI), Ch. Schönborn y A. Amato. El panorama entonces dibujado puede ser completado por la aportación erudita del galardonado con el «premio Ratzinger», el prof. Olegario González de Cardedal. Para este autor, la cristología ha entrado en su última sistematización gracias a la aportación del teólogo alemán Karl Rahner, después del cual la reflexión teológica sobre el misterio de Jesucristo está conociendo nuevos desarrollos, acuñando nuevas convicciones y afrontando nuevos retos[206].

[202] Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (Sígueme, Salamanca 1977) 10.

[203] «Volver a ocuparse hoy de la teología de la cruz significa evitar la unilateralidad de la tradición y supone entender al Crucificado a la luz y en el contexto de la resurrección, y, por tanto, de la libertad y de la esperanza» (ibíd., 13).

[204] Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática,* 3 vols. (Univ. Pont. Comillas, Madrid 1992-2007).

[205] Cf. P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo* (Città Nuova, Roma 1972).

[206] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología,* o.c. I, 500-590.

1. La cristología poscalcedonense del siglo XX

Para conmemorar el décimo quinto centenario del Concilio de Calcedonia (451), la Facultad de Teología de Sankt Georgen, en Fráncfort del Meno (Alemania), promovió en 1951 la publicación de una obra en tres volúmenes con estudios sobre el concilio y su influencia[207]. Colaboró en ella Karl Rahner con un estudio que marcó el inicio de una nueva lectura, en el siglo xx, de la Definición de Calcedonia. El artículo se tituló «Chalkedon: Ende oder Anfang?» («Calcedonia: ¿fin o principio?»)[208] y a la corriente teológica que propone la relectura de la definición calcedonense se la conoce como «cristología poscalcedonense» o «neocalcedonismo»[209]. En este artículo y en otros que publicó en los años siguientes, Rahner propone una renovación completa de la cristología a partir de cinco tareas: i) mostrar la validez, significación y límites de la cristología clásica; ii) recuperar la cristología bíblica; iii) completar la cristología óntica o metafísica con la ontológica y la existencial; iv) acoger las definiciones conciliares como fin, en un sentido, y como comienzo, en otro; y v) elaborar una cristología trascendental que muestre en el hombre la preparación no refleja de la encarnación y de la redención, y deduzca las condiciones de posibilidad de nuestra fe en Cristo[210].

A partir de estas propuestas de K. Rahner, según el parecer del prof. O. González de Cardedal, se siguió una nueva lectura de los testimonios bíblicos y de la tradición teológica en cuatro etapas. En primer lugar, el decenio de fin y de comienzo (1950-1965), caracterizados respectivamente por el tratado *De Verbo incarnato,* del P. Solano, que formaba parte de la *Sacra Theologiae Summa,* y por el artículo citado de K. Rahner sobre Calcedonia. Mientras la primera obra representaba —siempre según el parecer de O. González— la síntesis más lograda de la visión escolástica, entendida como un camino que ya había agotado sus posibilidades; el artículo de Rahner marcaba el nuevo rumbo de la cristología. La segunda etapa, fue el «decenio de deconstrucción agresiva» (1965-1980), en el que se sometió a juicio severo la cristología anterior mostrando las ausencias, la oquedad conceptual y el olvido del horizonte hermenéutico de la modernidad. La tercera etapa abrió «decenios de extensión a nuevos horizontes» (1980-2000) gracias a la reconstrucción de los elementos de la cristología mediante una reflexión sobre la exégesis y la historia del dogma, la integración del diálogo ecuménico y con la cultura, así como

[207] Cf. A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon,* 3 vols. (Echter, Wurzburgo 1951-1954).

[208] Cf. K. RAHNER, «Chalkedon: Ende oder Anfang?», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon,* o.c. III, 3-49. El mismo estudio fue luego reelaborado y publicado con el título «Problemas actuales de cristología», en K. RAHNER, *Escritos de Teología,* I (Taurus, Madrid 1961) 167-221.

[209] Cf. J. ROLDANUS, *Chalkedon: Geschichte und Aktualitat: Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon* (Peeters Publishers, Lovaina 1998).

[210] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología,* o.c. I, 500s; cf. E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner* (Desclée-Mame, París 1995).

la preocupación por los contextos concretos. La última etapa, la actual (2000—) estaría marcada por nuevas formas de cristología[211].

2. Formas recientes de cristología

La cristología contemporánea se caracteriza por la pluralidad de formas en las que se desarrolla. Si tenemos en cuenta el punto de partida y el centro de su interés, podemos distinguir cuatro orientaciones fundamentales: positiva, centrada en las fuentes de las que brota (cristología bíblica, patrística, conciliar, medieval, etc.); reflexiva o especulativa, ocupada en buscar la interpretación armónica de los datos positivos; trascendental, que busca las condiciones de posibilidad en la creación, y, sobre todo, en el hombre, del hecho indeducible de la encarnación; y social, que se centra en las implicaciones salvíficas (liberadoras) del misterio de Cristo[212].

Si atendemos al lugar y al sujeto que la ejercen, podemos también distinguir varias formas de cristología: la académica, desarrollada según los criterios de rigor científico propios del mundo universitario; la espiritual, que acentúa la vivencia del misterio de Cristo y sigue el modelo de los santos y maestros espirituales; y la popular, que se orienta sobre todo al compromiso social y a la transformación del mundo desde el seguimiento de Cristo.

Siguiendo otros criterios diferenciadores, se puede hablar de cristología narrativa, soteriológica, sistemática, cosmocéntrica, antropocéntrica, teocéntrica, o incluso, si atendemos a los contextos culturales, se puede hablar de cristología europea, africana, latinoamericana, etc.

La enorme variedad de formas en las que se ha desarrollado la cristología contemporánea evidencia un dato claramente positivo, aunque revela también un serio motivo de preocupación. El dato positivo es el interés siempre actual por la persona y la obra de Jesucristo, a partir del cual se ilumina la realidad humana, la historia y la creación. El motivo de preocupación nace cuando se descubren entre tantas formas de cristología propuestas parciales, a veces contradictorias, que responden a intereses predeterminados. Antes de que la cristología reciba un adjetivo calificativo, debe mantener su carácter sustantivo. La cristología, para que sea tal,

[211] Así describe O. González el panorama contemporáneo de los manuales de cristología: «Los nuevos manuales se dividen entre los que repiten categorías y métodos de hace medio siglo, sin haberse percatado de la profunda transformación vivida en la Iglesia; los que proponen una síntesis personal del autor a partir de una perspectiva propia o del soporte filosófico en el que se apoya; los que quieren responder a una situación de Iglesia, bien en diálogo con la cultura o por voluntad de mostrar el evangelio como fuerza de liberación integral; los que con humildad y realismo recogen lo más granado del pensamiento contemporáneo (exégesis, experiencia eclesial, catolicidad ecuménica, memoria histórica, diálogo con la conciencia cultural) y proponen una lectura de las verdades reveladas por Dios y trasmitidas por la tradición apostólica como fuente de verdad para la inteligencia y de salvación para la entera persona» (O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología*, o.c. I, 505).

[212] Cf. ibíd. I, 506-515.

debe ser verdadera disciplina teológica, es decir, debe poner en ejercicio el doble movimiento del quehacer teológico: escucha de la Palabra (Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio) e inteligencia de la Palabra (mostrar la relación interna de las verdades reveladas y su relevancia salvífica).

3. Las grandes convicciones cristológicas contemporáneas

Considera el prof. Olegario que, en medio de tantas formas de cristología, los autores han alcanzado, en su mayoría, logros irrenunciables que él considera las «grandes convicciones» de la reflexión teológica actual sobre el misterio de Cristo. En concreto, enumera cinco: i) reconocimiento de la historia fundante como punto de partida indispensable; ii) articulación de la Escritura con la liturgia; iii) ensanchamiento ecuménico; iv) determinación soteriológica de toda afirmación cristológica; y v) integración del horizonte antropológico[213].

Para el teólogo católico esas convicciones pueden resultar insuficientes. Los logros de hoy resultan ser, en muchos casos, posesiones pacíficas de la Tradición. Quien enraíce su reflexión teológica en el surco vivo de la Tradición eclesial, custodiada e interpretada autorizadamente por el Magisterio de la Iglesia, comprobará con gozo que puede entablar diálogo inteligente y perdurable con los verdaderos interrogantes de nuestro tiempo sobre la persona y la obra de Jesucristo.

4. Nuevas perspectivas

Detrás de esas convicciones se pueden reconocer olvidos y carencias padecidos en los últimos tiempos. La vuelta a las fuentes, por paradójico que parezca, ha permitido recuperar perspectivas vigorosas de investigación cuya fecundidad seguirá manifestándose en el futuro. Entre esas perspectivas se pueden mencionar las siguientes: presentación de la cristología desde los misterios de la vida de Cristo; la relación de Cristo con el Espíritu Santo, como se expondrá en la Parte sistemática de nuestro tratado; un sano y católico feminismo que, tomando a la Virgen María como modelo de la mujer creyente, se aproxima al misterio del Hijo con la mirada de la Madre; la libertad humana comprendida a partir de la libertad del Verbo encarnado; la salvación entendida en la riqueza de sus matices como redención, liberación, reparación, sustitución y divinización; el lugar del pueblo judío en la historia de la salvación; la proclamación sin ambages de la mediación salvífica única y universal de Cristo y de la Iglesia; la fecundidad admirable de la llamada «teología de los santos».

Para el prof. G. Uríbarri, el panorama de la cristología actual y sus retos más importantes pueden resumirse en cuatro: i) la cuestión crucial de la metodología; ii) la necesaria fidelidad al dogma cristológico

[213] Cf. ibíd. I, 515-524.

formulado en el Concilio de Calcedonia; iii) la lectura del panorama cristológico actual desde el dogma; y iv) la presentación convincente de la historia de Jesús[214].

La teología, que brota de la fe y está a su servicio, debe estar atenta a las inquietudes de cada época ofreciendo, desde su misión propia, la palabra autorizada que permita percibir con mayor claridad el resplandor de la Verdad revelada. Al concluir el Jubileo del Año 2000, san Juan Pablo II resumió los anhelos de los hombres de nuestro tiempo en las palabras que algunos griegos dirigieron al apóstol Felipe: *queremos ver a Jesús* (Jn 12,21). La respuesta que la Iglesia debe dar a las necesidades de nuestros contemporáneos no puede limitarse a «hablar» de Jesús, sino que ha de ayudar a que Jesucristo mismo pueda «ser visto». Ese es también el cometido principal que la cristología está llamada a cumplir en nuestros días:

> «Queremos ver a Jesús» (Jn 12,21). Esta petición, hecha al apóstol Felipe por algunos griegos que habían acudido a Jerusalén para la peregrinación pascual, ha resonado también espiritualmente en nuestros oídos en este Año jubilar. Como aquellos peregrinos de hace dos mil años, los hombres de nuestro tiempo, quizás no siempre conscientemente, piden a los creyentes de hoy no sólo «hablar» de Cristo, sino en cierto modo hacérselo «ver». ¿Y no es quizá cometido de la Iglesia reflejar la luz de Cristo en cada época de la historia y hacer resplandecer también su rostro ante las generaciones del nuevo milenio? (NMI 16)

[214] Cf. G. URÍBARRI, «Corrientes actuales de cristología», en A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Transmitir hoy la fe en Cristo* (Edice, Madrid 2015) 215-267.

SEGUNDA PARTE

PRESENTACIÓN SISTEMÁTICA DEL MISTERIO DE JESUCRISTO

CAPÍTULO I

EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009) 499-504; OCÁRIZ, F. - MATEO-SECO, L. F. - RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Pamplona ³2004) 117-130; PIOLANTI, A., *Dio Uomo* (Pont. Accademia Teologica Romana - LEV, Ciudad del Vaticano ²1995) 499-509; PONCE CUÉLLAR, M., *Cristo, Siervo y Señor* (Edicep, Valencia 2007) 221-286; ROYO MARÍN, A., *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, Madrid 1961) 21-39; SAYÉS, J. A., *Señor y Cristo. Curso de cristología* (Palabra, Madrid 2005) 461-486.

La Primera Parte de este tratado responde al primer momento de la teología, la «escucha de la Palabra» *(auditus fidei)*. La teología comienza siempre poniendo en ejercicio la fe, gracias a la cual acogemos la Palabra revelada. Por eso, la primera tarea de la teología consiste siempre en recibir los datos revelados y presentarlos ordenadamente. Al aproximarnos teológicamente al Misterio de Jesucristo, hemos mostrado en primer lugar los datos que la Palabra de Dios, escrita y transmitida (Sagrada Escritura, Sagrada Tradición y Magisterio), nos ofrece sobre la persona y la obra de Jesucristo. Completada la Primera Parte de nuestro estudio, corresponde ahora poner en ejercicio la segunda tarea del quehacer teológico, la «inteligencia de la fe» *(intellectus fidei)*. La fe, que acoge la Palabra revelada, estimula y orienta el ejercicio de la razón, que busca comprender lo que ella le revela. Al segundo momento de la tarea teológica corresponde «pensar la fe» en una doble dirección: captar la coherencia interna que existe entre las verdades reveladas y mostrar su relevancia salvífica. La fe, en efecto, permite a la razón conocer el vínculo que une los misterios *(nexus mysteriorum)* en admirable armonía, y ayuda, además, a descubrir que en estos misterios reside el sentido último de todo. El teólogo no contempla la Verdad como el espectador pasivo que asiste a un espectáculo que le es ajeno, sino que se deja atrapar por la Belleza y Bondad de la Verdad comprendiendo que en su conocimiento está la Vida, según las palabras del mismo Cristo: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

La Segunda Parte de nuestro tratado pretende exponer de manera sistemática las cuestiones relativas al Misterio de Jesucristo. Los datos presentados en la Primera Parte servirán ahora para profundizar en la

inteligencia de la persona de Jesús de Nazaret y de su misión salvadora. Desde que la teología es disciplina académica, antes incluso del nacimiento de las universidades, la exposición ordenada de la verdad de Jesús se ha llevado a cabo tomando como punto de partida el acontecimiento inefable de la Encarnación. Tal elección es perfectamente coherente con el testimonio bíblico que desvela el sentido salvífico de la historia. La Tradición cristiana ha leído, en efecto, la revelación veterotestamentaria como *preparación de la encarnación del Verbo:* Dios mismo prepara a la humanidad, mediante teofanías, prefiguraciones y profecías. Y la revelación neotestamentaria se inicia precisamente con la Encarnación, acontecimiento que lleva el tiempo a su plenitud y pone la historia en tensión hacia su consumación futura. La afirmación del cuarto evangelio: «Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), ofrece la clave de comprensión del testimonio joánico sobre Jesús de Nazaret. Por eso, las grandes síntesis teológicas de la Edad Media, como las de Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, santo Tomás de Aquino o san Buenaventura, han presentado la verdad de Jesucristo, su persona y su obra, tomando como punto de partida el misterio de la Encarnación.

En los dos últimos siglos, teólogos protestantes y católicos han reflexionado sobre la validez de este punto de partida, considerando que la proclamación del misterio pascual de Cristo, su pasión, muerte y resurrección, es el núcleo originario de la predicación cristiana y, por tanto, debería ser también el punto de partida de todo discurso cristiano sobre Jesús de Nazaret[1]. Así, muchas de las cristologías modernas comienzan preferentemente por la Pascua y desarrollan la exposición del misterio de Cristo en dos direcciones: una «hacia atrás» para iluminar desde el acontecimiento pascual el camino terrenal de Jesús; y la otra «hacia delante» para seguir el desarrollo de la confesión de fe cristológica a partir de la Pascua. En realidad, tras la pregunta sobre el punto de partida de la cristología se encuentra una pregunta más amplia: ¿es la pascua o la Navidad el centro de nuestra fe? Es evidente que la resurrección y la encarnación son incomprensibles la una sin la otra. Ambas son centrales para la cristología, y la elección de una como punto de partida no debería interpretarse como minusvaloración de la otra.

Para superar la tensión entre dos planteamientos que podrían considerarse enfrentados, se ha propuesto comenzar la cristología a partir del envío del Hijo por parte del Padre, considerando que el evangelio se encuentra sintetizado en la afirmación «Dios ha enviado a su Hijo»[2]. No faltan testimonios bíblicos que avalan esta propuesta. Jesús, en efecto, comienza su ministerio público declarando cumplidas en Él, tras ser bautizado en el Jordán, las palabras de Isaías: «me ha ungido y me ha enviado» (Is 61,1; Lc 4,18). El mismo Jesús interpreta su misión presentándose como el último enviado por Dios en la parábola de los malos viñadores (cf. Mc 1,1-12). El cuarto evangelio recoge numerosas

[1] Sobre esta problemática, cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Sígueme, Salamanca 1974); ÍD., *Teología sistemática*, II (Univ. Pont. Comillas, Madrid 1996) 302-321.

[2] Cf. Ch. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología* (Edicep, Valencia 2006) 60-62.

expresiones de Jesús que manifiestan con claridad su conciencia filial y mesiánica[3], concentrada en la oración dirigida al Padre la víspera de la pasión: «Yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos las han recibido, y han conocido verdaderamente que yo salí de ti, y han creído que tú me has enviado» (Jn 17,8). Por eso, la tarde del día de la resurrección, Jesús, derramando el Espíritu Santo sobre los apóstoles, los hace partícipes de su misión, es decir, de su envío: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo» (Jn 20,21). El apóstol san Pablo expresa esta misma verdad cuando proclama la novedad del evangelio: «El que no reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará todo con Él?» (Rom 8,32). El envío del Hijo por parte del Padre es, además, la clave para comprender la misión redentora de Jesús: «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Jesucristo, en efecto, ha sido «entregado en sacrificio» «por todos nosotros» (Rom 8,32), como proclamarán los Credos desde sus expresiones más primitivas: «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación [el Verbo de Dios] bajó del cielo».

Ahora bien, la verdad de la venida del Hijo de Dios al mundo sólo adquiere pleno relieve sobre la base del misterio de la Encarnación. Las afirmaciones de Jesús sobre su envío por parte del Padre sólo se entienden a partir de la afirmación de su preexistencia y de su encarnación, como leemos en el Prólogo del cuarto evangelio[4]. La Encarnación, pues, es el acontecimiento decisivo de la Historia de la Salvación que nos sitúa de forma luminosa ante la verdad de Dios, del Hombre y del Mundo. A este acontecimiento debemos seguir prestando atención para comenzar la exposición sobre la persona y la obra de Jesucristo.

En la Segunda Parte de nuestro tratado adoptaremos el planteamiento clásico de la cristología y ordenaremos la exposición en torno a tres grandes apartados: i) la encarnación, considerada en sí misma (cap. I); ii) la identidad de Jesús de Nazaret, Persona divina, verdadero Dios y verdadero hombre (caps. II-III); y iii) la obra de la redención (cap. IV).

La presentación del misterio de la encarnación considerado en sí mismo implica abordar las siguientes cuestiones: el lenguaje empleado por la Tradición para designar este misterio, conveniencia y necesidad, y motivo de la encarnación.

[3] Cf. p.ej. Jn 4,34; 5,36; 7,28s; 8,16.18.42.

[4] «El prólogo del Evangelio de Juan, al que dedicamos la anterior catequesis, al hablar de Jesús como Logos, Verbo, Hijo de Dios, expresa sin ningún tipo de dudas el núcleo esencial de la verdad sobre Jesucristo; verdad que constituye el contenido central de la autorrevelación de Dios en la Nueva Alianza y como tal es profesada solemnemente por la Iglesia. Es la fe en el Hijo de Dios, que es "de la misma naturaleza del Padre" como Verbo eterno, eternamente "engendrado", "Dios de Dios y Luz de Luz", y no "creado" (ni adoptado). El prólogo manifiesta además la verdad sobre la preexistencia divina de Jesucristo como "Hijo Unigénito" que está "en el seno del Padre". Sobre esta base adquiere pleno relieve la verdad sobre la venida del Dios-Hijo al mundo ("el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1,14), para llevar a cabo una misión especial de parte del Padre. Esta misión *(missio Verbi)* tiene una importancia esencial en el plan divino de salvación. En ella se contiene la realización suprema y definitiva del designio salvífico de Dios sobre el mundo y sobre el hombre» (San Juan Pablo II, AG 24-6-1987, 1).

I. LENGUAJE Y DEFINICIÓN DE ENCARNACIÓN

Para designar el misterio de la aparición del Verbo encarnado en el mundo se han empleado diferentes expresiones a lo largo del tiempo. Entre los *Padres griegos* encontramos expresiones como «humanización», «incorporación», «asunción», «revelación de Dios», «unión», etc., aunque los términos preferidos han sido dos: «economía» *(oikonomía),* con el que se indica el designio providente de Dios en la historia para salvar al hombre, y «encarnación» *(sarkosis),* que convierte en sustantivo la expresión de Jn 1,14: «el Verbo se hizo carne». El primero en haber utilizado la palabra «encarnación» parece haber sido san Ireneo de Lyon (†202)[5]. Entre los *Padres latinos* son frecuentes expresiones como «asunción», «incorporación», «inhumación», «conversión», «aparición», etc., y, sobre todo, «encarnación».

El misterio de la encarnación consiste realmente en la *unión de la naturaleza divina con la humana en la persona del Verbo.* Para poder llegar a una formulación de este tipo, como ya hemos estudiado, fue necesaria la creciente comprensión de la Revelación concretada en los cuatro primeros concilios ecuménicos. En la *Definición* cristológica del Concilio de Calcedonia (451) encontramos una formulación precisa de valor permanente:

> Siguiendo, pues, a los santos padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre con alma racional y cuerpo; consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y consubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad, en todo semejante a nosotros sin pecado; nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad; y por nosotros y por nuestra salvación, nacido en los últimos tiempos de María la Virgen, la Madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo único en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; la diferencia de naturalezas en ningún modo queda suprimida por la unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona, no partido o dividido en dos personas, sino que uno solo y el mismo, es Hijo unigénito Dios Verbo, Señor Jesucristo, como ya desde antiguo lo enseñaron de él los profetas, como nos lo ha enseñado el mismo Jesucristo y como nos los ha transmitido el símbolo de los padres[6].

El misterio de la encarnación puede ser considerado desde dos puntos de vista: activa y pasivamente. En *sentido activo,* la encarnación es la acción por la cual Dios formó una naturaleza humana íntegra, determinada

[5] «Es claro que Pablo no conoce a otro Cristo, sino sólo al que sufrió, fue sepultado y resucitó, que nació, a quien denomina hombre. Pues habiendo dicho: "Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos" (1 Cor 15,12), presenta los motivos de la encarnación: "Porque por un hombre entró la muerte, y por un hombre la resurrección de los muertos" (1 Cor 15,21)» (San Ireneo, *Adv. haer.* III,18,3 [SCh 34,314]).

[6] Concilio de Calcedonia (451), *Definición* (FIC 288; DzH 301-302; Mansi VII,116; COD 86-87).

y concreta, en el seno virginal de María Santísima, y la elevó y la hizo subsistir, al mismo tiempo, en la persona divina del Verbo. La naturaleza humana asumida no existía antes de la encarnación, sino que empezó a existir por el hecho mismo de la asunción. En *sentido pasivo,* como se considera habitualmente, la encarnación consiste en la admirable unión en la persona del Verbo de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, por la que el que es verdaderamente Dios es también verdadero hombre.

A la pregunta «¿Qué significa la palabra "Encarnación"?», el *Compendio* del *Catecismo de la Iglesia Católica* responde:

> La Iglesia llama «Encarnación» al misterio de la unión admirable de la naturaleza divina y la naturaleza humana de Jesús en la única Persona divina del Verbo. Para llevar a cabo nuestra salvación, el Hijo de Dios se ha hecho «carne» (Jn 1,14), haciéndose verdaderamente hombre. La fe en la encarnación es signo distintivo de la fe cristiana *(Compendio* 86).

Tres aspectos quedan recogidos en esta respuesta: i) el misterio de la encarnación nos permite responder a la pregunta sobre la identidad (¿quién es?) y la ontología (¿qué es?) de Cristo: Él es el Verbo hecho carne *(Verbo encarnado),* verdadero Dios y verdadero hombre; ii) el misterio de la encarnación nos permite responder a la pregunta sobre la Misión de Cristo (¿por qué el Hijo de Dios se ha hecho hombre?): «para llevar a cabo nuestra salvación»; y iii) lo distintivo del cristiano es la fe en la encarnación.

En la expresión «Y el Verbo de Dios se hizo carne» (Jn 1,14), el término «carne» *(sárx-bâsâr)* expresa la transitoriedad de la criatura, la debilidad y fragilidad que Dios ha elevado haciéndose carne Él mismo. Este hacerse hombre el Hijo de Dios, supone un verdadero proceso de abajamiento y de humillación. La expresión «el Verbo se hizo carne» significa que Dios se ha hecho hombre asumiendo verdaderamente, sin dejar de ser Dios, todo lo propio de la condición humana.

II. CONVENIENCIA Y NECESIDAD DE LA ENCARNACIÓN

Las síntesis teológicas medievales comienzan el tratado sobre el Verbo encarnado con la pregunta por la conveniencia de la encarnación. Santo Tomás de Aquino advierte, en la *Suma contra los gentiles,* que el misterio de la encarnación es, entre todas las obras divinas, la que más excede la capacidad de nuestra razón, y si lo conocemos es porque nos lo ha enseñado la autoridad divina[7]. Ahora bien, que este misterio supere el entendimiento humano no significa que no podamos llegar a captar su verdad. Para descubrir que la encarnación no repugna a la razón humana, podemos preguntarnos por su conveniencia y por su necesidad.

[7] Cf. *SG* IV,27 (l.c. II, 766).

1. Conveniencia de la Encarnación

La pregunta por la conveniencia tiene como objetivo mostrar cómo un hecho, cuyo alcance sólo conocemos por la fe, no repugna a la razón. Santo Tomás de Aquino aborda la cuestión de la conveniencia desde tres puntos de vista: desde el hecho mismo de la encarnación, desde el motivo y desde el tiempo en que se realizó. Al primer aspecto dedicó santo Tomás el artículo primero de la cuestión 1 de la Tercera Parte de la *Suma Teológica (STh* III, q.1 a.1); al segundo, dedicó los tres artículos siguientes *(STh* III, q.1 a.2-4); y al tercero, los dos últimos de la misma cuestión (*STh* III, q.1 a.5-6).

La encarnación del Verbo, *considerada en sí misma,* fue muy conveniente por dos razones principales: por la naturaleza misma de Dios que, siendo el Sumo Bien, se comunica así en grado sumo; y porque al encarnarse manifiesta de forma sublime sus atributos divinos (bondad, misericordia, justicia, sabiduría y poder).

> Es conveniente para todo ser aquello que le compete según su naturaleza; como es conveniente para el hombre razonar, puesto que eso le compete al ser racional por naturaleza. Pero la naturaleza de Dios es la bondad, según dice Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.* Luego todo cuanto pertenece a la razón de bien, conviene a Dios. A la naturaleza del bien pertenece comunicarse a los demás, según escribe Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.* Por consiguiente pertenece a la naturaleza del bien sumo comunicarse a la criatura de modo superlativo. Lo cual se realiza en sumo grado cuando Dios une a sí la naturaleza creada de tal manera que se constituye una sola persona de tres seres: el Verbo, el alma y la carne, como dice Agustín en el libro XIII *De Trin.* De donde resulta evidente la conveniencia de que Dios se encarnase[8].

La *cuestión del motivo* la abordaremos en seguida con más calma. Ahora nos interesa mostrar cómo el motivo ilumina la conveniencia de este misterio. Santo Tomás, al igual que san Buenaventura, considera que el Hijo de Dios se encarnó para la redención del género humano. La redención del hombre implica la liberación del pecado y su perfeccionamiento. Por eso, aunque Dios pudo rescatar al hombre de infinidad de maneras distintas, la encarnación del Verbo fue sumamente conveniente tanto para restaurar el daño de la culpa como para la promoción del hombre en el bien[9].

En cuanto al tiempo, aunque no podemos saber plenamente por qué se llevó a cabo la encarnación en el momento en que sucedió, sí podemos encontrar razones de peso en favor de su conveniencia.

> El administrador de los tiempos eligió el tiempo más conveniente para la encarnación: pues todo tiene su tiempo como vemos en *Eclesiastés* (3). Pero esta congruencia no puede ser conocida plenamente por nosotros, que no conocemos la magnitud de todos los tiempos. Sin embargo, en

[8] *STh* III q.1 a.1 resp. (BAC.N 83,5).
[9] Cf. *STh* III q.1 a.2 resp. (ibíd., 6s).

cambio pueden darse muchas razones de la conveniencia de elegir este tiempo para la encarnación[10].

La encarnación pudo haberse realizado en cuatro momentos: al principio del mundo, antes del pecado; inmediatamente después del pecado de Adán; al final de los tiempos; y cuando y como se realizó. Al principio del mundo no habría sido conveniente, pues la medicina se aplica a los enfermos (cf. Mt 9,12s). Tampoco habría sido conveniente que el Verbo se encarnara justo después del pecado por tres motivos: i) para que el hombre, que pecó por soberbia, se humillara reconociendo la dignidad de un redentor; ii) para llevar al hombre, según su capacidad de crecimiento, de lo imperfecto a lo perfecto; y, iii) por la misma dignidad del Verbo cuyo advenimiento fue conveniente que fuera anunciado con antelación. Al fin de los tiempos tampoco habría sido conveniente para que el hombre no hubiera caído en la desesperanza. Convino, en fin, que el Verbo se encarnara en el momento en que lo hizo porque Dios todo lo dispone con su infinita sabiduría.

> En cambio está lo que se dice en Gál 4,4: «Pero, cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer»; a cuyo propósito comenta la Glosa: «La plenitud de los tiempos es la época fijada por Dios Padre para enviar a su Hijo». Pero Dios ha fijado sabiamente todas las cosas. Luego Dios se encarnó en el momento más oportuno, y por eso no fue conveniente que se encarnase al principio del mundo[11].

En su exposición sobre el momento más conveniente de la encarnación, santo Tomás recurre al pasaje decisivo de san Pablo en Gál 4,4. La expresión «plenitud de los tiempos» es aclarada a partir de la «glosa», es decir, en este caso, el comentario de Pedro Lombardo que, a su vez, toma un texto del Ambrosiaster[12]. «Plenitud de los tiempos» no significa que Dios haya tenido que ajustarse a un tiempo previamente determinado, sino que la determinación de Dios es la que lleva el tiempo a plenitud. O dicho de otra manera: el tiempo (la historia) alcanza su plenitud cuando el Eterno entra en ella. Por eso, la encarnación del Hijo de Dios constituye el acontecimiento central de la Historia de la Salvación. No simplemente porque la historia se divida en dos a partir de la encarnación (antes y después de Cristo), sino porque, a partir de este acontecimiento inefable, tiempo y eternidad quedan vinculados para siempre. De forma hermosa lo expresó el papa san Juan Pablo II al convocar el Jubileo del Año 2000:

> Cuando san Pablo habla del nacimiento del Hijo de Dios lo sitúa en «la plenitud de los tiempos» (cf. Gál 4,4). En realidad el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué «cumplimiento» es mayor que este? ¿qué otro «cumplimiento» sería posible? [...] Gracias a la venida de Dios a la tierra, el tiempo humano,

[10] Santo Tomás de Aquino, *Com. Sent.* III, d.1 a.4 resp. (ed. Eunsa III/1,131).
[11] *STh* III q.1 a.5 s.c. (l.c., 11).
[12] Cf. Pedro Lombardo, *In Gal.* IV, vers. 1-5 (PL 192,135); Ambrosiaster, *In Gal.* 4,4 (PL 17, 380).

> iniciado en la creación, ha alcanzado su plenitud. En efecto, «la plenitud de los tiempos» es sólo la eternidad, mejor aún, Aquel que es eterno, es decir Dios. Entrar en la «plenitud de los tiempos» significa, por lo tanto, alcanzar el término del tiempo y salir de sus confines, para encontrar su cumplimiento en la eternidad de Dios (TMA 9).

La encarnación no es una acción más de Dios en la historia, sino el acontecimiento por el cual Él mismo, que es eterno e infinito, entra en el tiempo asumiendo la condición limitada de la criatura. Las consecuencias de esta verdad son de enorme trascendencia. Por la encarnación, en Jesucristo el tiempo llega a ser una dimensión de Dios. La santificación del tiempo encuentra en Cristo su sentido. Al entrar en la historia, el Verbo eterno ha desvelado el plan escondido desde siglos mostrando la orientación de todo hacia Él (cf. Ef 1,3-10).

> *En el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental.* Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la «plenitud de los tiempos» de la encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. *En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios,* que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los «últimos tiempos» (cf. Heb 1,2), la «última hora» (cf. 1 Jn 2,18), se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la Parusía (TMA 10).

De ahí la singular relación que el hombre, mientras está en este mundo, puede mantener con Dios gracias al don de la gracia que nos llega mediante la Palabra eterna de Dios y de los sacramentos. No les faltaba razón a los Padres de la Iglesia cuando entendían que la Liturgia es la vida del cielo en la tierra[13]. De ahí también la superación de una comprensión de la salvación del ser humano por vía de reencarnaciones sucesivas. El hombre está llamado a realizar su cumplimiento (el perfeccionamiento) en el curso de una única existencia sobre la tierra; y este cumplimiento es sólo posible desde el encuentro con Dios que ha entrado en la historia. De ahí que podamos vislumbrar que la historia y cuanto acontece en la biografía de cada persona tiene sentido (cf. Ap 5,1-10).

Todavía, con relación a la conveniencia del momento de la encarnación y de la plenitud de los tiempos, es necesario recuperar la pregunta a la que tuvieron que responder los autores de la antigüedad cristiana: *cur tam sero?* («¿por qué tan tarde?»). ¿Por qué la encarnación ha tenido lugar tan tarde si Dios es misericordioso? ¿Por qué tan pronto si la encarnación del Verbo significa la perfección definitiva de la humanidad? La «tardanza» de Dios en manifestar su designio podría interpretarse como despreocupación y desidia hacia el hombre. La «prontitud», supuesta la prolongación de la historia hasta la Parusía, se podría considerar precipitación y falta de atención a las generaciones posteriores a Cristo.

[13] «Cuando celebramos los misterios hemos de ser conscientes de que estamos en el cielo, tomando parte realmente en la liturgia celestial» (Teodoro de Mopsuestia, *Hom. cat.* XV,20 [CC 79,234]).

Una respuesta cumplida a estas preguntas la encontramos en la *Carta a Diogneto,* de finales del siglo II. El autor de este escrito responde a estos interrogantes estableciendo una distinción de dos momentos en el designio divino. El tiempo anterior a la venida del Hijo es el tiempo de la injusticia de los hombres y de la paciencia de Dios. En este tiempo el hombre vivió al antojo de sus tendencias desordenadas y predominó la injusticia. Era un tiempo en que el hombre experimentó que sus obras eran indignas de la vida y que era incapaz de entrar por sí mismo en el Reino de Dios. Mediante esta experiencia, Dios ya estaba creando el tiempo presente de la justicia.

> Una vez que todo lo hubo dispuesto en sí junto con su Hijo, permitió que hasta el tiempo establecido nos dejásemos llevar a nuestro antojo por tendencias desordenadas, guiados por los placeres y las pasiones. Él no se complacía en nuestros pecados sino que tenía paciencia; Él no aprobaba aquel tiempo de la injusticia sino que estaba creando el tiempo presente de la justicia para que, después de haber experimentado en aquel tiempo, a partir de nuestras propias obras, que éramos indignos de la vida, nos hagamos ahora dignos por la bondad de Dios, y para que, después de habernos mostrado incapaces por nosotros mismos de entrar en el reino de Dios, lleguemos a ser capaces por el poder Dios[14].

Al tiempo de la injusticia, Dios no responde con odio sino con amor, inaugurando el tiempo de la justicia en que el hombre, por la bondad de Dios, se hace digno de la vida. Es el tiempo para manifestar su poder y la sobreabundancia de su amor. Es el tiempo en que el Padre entregó a su propio Hijo en rescate por nosotros.

> Cuando nuestra injusticia llegó a su culmen, y se manifestó plenamente que no le aguardaba otra recompensa que castigo y muerte, vino el tiempo establecido por Dios para manifestar en adelante su bondad y su poder. ¡La sobreabundancia del amor al hombre y de la caridad de Dios! [...] Así pues, mostró en el tiempo establecido que nuestra naturaleza era incapaz de alcanzar la vida y ahora manifestó al Salvador, capaz de salvar incluso lo que no se puede. Por ambos medios quiso que creyéramos en su bondad y que lo consideráramos Sustentador, Padre, Maestro, Consejero, Médico, Inteligencia, Luz, Honor, Gloria, Fuerza, Vida, para que no nos preocupemos ni del vestido ni del alimento[15].

El misterio de la encarnación es el dato central del testimonio bíblico y de la profesión de fe cristiana. Es el vértice insuperable y el cumplimiento absoluto de la historia de la salvación.

2. Necesidad de la Encarnación

Distinta de la conveniencia es la necesidad. Santo Tomás dedica un artículo de la *Suma* a esta cuestión, formulada así «si fue necesario para

[14] *A Diogneto*, IX,1 (BPa 50,565-566).
[15] *A Diogneto*, IX,2.6 (BPa 50,566-567).

la reparación del género humano que el Verbo se encarnara» *(STh* III q.1 a.2). La pregunta sobre la necesidad se plantea tomando como consideración previa que el motivo de la encarnación fue la reparación del género humano. La perspectiva de santo Tomás, como la de la mayoría de los autores medievales, es la misma que encontramos en san Anselmo.

En el arzobispo de Canterbury la necesidad de la encarnación se plantea desde la consecuencia del pecado que alejó al hombre de Dios y le cerró la posibilidad de salvación. Así, habla de la necesidad de la encarnación *para el hombre,* pues el hombre por sí solo no puede salvarse; y habla también de necesidad *referida al Redentor* en cuanto fue necesario que un Redentor Dios-hombre llevara a cabo la reparación del género humano. San Anselmo es consciente de que, planteada desde el pecado, la afirmación de la necesidad de la encarnación puede comprometer la libertad y gratuidad de Dios, como si el pecado le hubiera obligado a una acción imprevista, la encarnación y la muerte del Hijo. Por eso, en la *Meditación sobre la redención del hombre*[16] afirma sin ambages la absoluta gratuidad de la encarnación y la total libertad del Hijo al entregarse a la muerte para rescatar al hombre[17].

Santo Tomás afronta la cuestión aclarando en primer lugar que una cosa puede ser necesaria de dos maneras: en sentido absoluto, es decir, imprescindiblemente; y en sentido relativo, o sea, para mayor facilidad. La segunda forma de necesidad es, en realidad, una manera de conveniencia. Pues bien, la encarnación del Verbo no fue necesaria para la reparación del género humano en sentido absoluto, ya que Dios hubiera podido perdonar el pecado del hombre por otros caminos. Sin embargo, sí fue necesaria en sentido relativo, pues no hubo medio más adecuado para promovernos al bien y apartarnos del pecado.

> Una cosa puede ser necesaria de dos modos para alcanzar un fin: o como algo sin lo que tal cosa no puede existir, como sucede con el alimento para la conservación de la vida humana; o como algo con lo que se puede alcanzar el fin de manera más perfecta y conveniente, por ejemplo, el caballo para viajar. En el primer sentido no se puede afirmar que la encarnación del Verbo fuese necesaria para la redención, pues Dios, por ser omnipotente, pudo rescatar al género humano de infinidad de maneras distintas. En cambio, en el segundo sentido sí fue necesario que Dios se encarnase para salvar a la naturaleza humana. Por eso dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*: «Debemos demostrar que Dios, a cuyo poder está todo sometido, no padece indigencia de medios; pero no existía otro más oportuno para sanar nuestra miseria»[18].

[16] Cf. SAN ANSELMO, *Meditación sobre la redención del hombre,* en *Obras completas,* II (BAC, Madrid ²2009) 428-441.

[17] «No fue el Padre quien prescribió por la fuerza a este hombre que muriese, sino que él libremente hizo lo que en su pensamiento debía agradar a su Padre y aprovechar a los hombres. En efecto, el Padre no podía obligarle a pagar una deuda que no debía; pero, por otra parte, el Padre no podía menos de aceptar un honor tan grande, que espontáneamente, por su buena voluntad, le ofrecía el Hijo. En esta forma el Hijo manifestó al Padre una obediencia libre, cuando quiso realizar espontáneamente lo que sabía que agradaría a su Padre» (SAN ANSELMO, *Meditación sobre la redención del hombre* [BAC.N 100,435]).

[18] *STh* III q.1 a.2 resp. (BAC.N 83,6).

En términos de «necesidad relativa» o de «conveniencia máxima», se expresa san Buenaventura cuando establece que el motivo de la encarnación fue obrar la salvación y reparación del género humano y muestra su conveniencia atendiendo al reparador, al objeto reparable y al acto de reparación[19]. En cuanto al *reparador,* fue muy conveniente que el Principio reparador de las cosas creadas fuese el Sumo Bien para que «así como Dios todo lo creó por el Verbo increado, así también todo lo sanara por el Verbo encarnado»[20]. En cuanto al *objeto reparable*, fue muy conveniente que el hombre, alejado de Dios y herido por la culpa, fuera rescatado de este estado por quien se abajó hasta él y se le manifestó reconocible, amable e imitable.

> Y como el hombre carnal, animal y sensual no conocía ni amaba ni seguía sino las cosas que le eran no sólo proporcionadas, sino también semejantes, de ahí que, para librar al hombre de condición tan miserable, *el Verbo se hizo carne,* de suerte que el hombre, que era carne, lo conociese, lo amase y lo imitase, y conociendo, amando e imitando a Dios, quedase remediado de la enfermedad del pecado[21].

Por último, en cuanto al *acto de reparación,* san Buenaventura recuerda que el hombre no podía ser perfectamente reparado sino recuperando la inocencia del alma, la amistad con Dios y su propia excelencia, lo cual sólo podía ser llevado a cabo por quien fuera Dios y hombre juntamente, es decir, por el Verbo encarnado.

> Por lo tanto, ya que la excelencia no podía recuperarse sino por medio de un reparador excelentísimo, ni la amistad restablecerse sino por un mediador amicísimo, ni la pureza recobrarse sino por medio de un pagador suficientísimo, y el reparador no es excelentísimo si no es Dios, ni el mediador amicísimo si no es hombre, ni el pagador suficientísimo si no es Dios y hombre juntamente; de ahí que fuese convenientísimo que nuestra reparación se realizara mediante la encarnación del Verbo a fin de que, así como el género humano fue creado por el Verbo increado y se deslizó en la culpa por no seguir al Verbo inspirado, así también se reparase de la culpa por el Verbo encarnado[22].

En el *Catecismo de la Iglesia Católica* la palabra «necesidad», aplicada a la encarnación, aparece únicamente cuando se aborda el motivo de la encarnación y se indica en primer lugar la salvación y reconciliación con Dios: «el Verbo se encarnó para salvarnos reconciliándonos con Dios» (CCE 457). La afirmación se ilustra con un hermoso texto de san Gregorio de Nisa:

> Nuestra naturaleza enferma exigía ser sanada; desgarrada, ser restablecida; muerta, ser resucitada. Habíamos perdido la posesión del bien, era necesario que se nos devolviera. Encerrados en las tinieblas, hacía falta que nos llegara la luz; estando cautivos, esperábamos un salvador;

[19] Cf. San Buenaventura, *Brevil.* 4,1,1-4 (BAC.N 6,284-287).
[20] Ibíd. 4,1,2 (l.c., 285).
[21] Ibíd. 4,1,3 (l.c., 286).
[22] Ibíd. 4,1,4 (l.c., 287).

> prisioneros, un socorro; esclavos, un libertador. ¿No tenían importancia estos razonamientos? ¿No merecían conmover a Dios hasta el punto de hacerle bajar hasta nuestra naturaleza humana para visitarla, ya que la humanidad se encontraba en un estado tan miserable y tan desgraciado?[23]

La encarnación del Verbo fue el modo más conveniente de redimir al hombre, tanto para promoverlo al bien como para apartarlo del pecado. En orden a promovernos al bien, la encarnación fue el modo más conveniente de redimirnos por cinco motivos: i) porque el Verbo encarnado suscita y corrobora nuestra fe al ser Dios mismo el que nos revela sus misterios (cf. Heb 1,1); ii) porque aumenta nuestra esperanza al ver morir en la cruz al mismo Hijo de Dios para salvarnos; iii) enciende en nosotros la caridad al hacernos partícipes del amor más grande (cf. Jn 15,13); iv) nos impulsa a obrar con rectitud, proponiéndose Cristo mismo como nuestro Maestro y Modelo (cf. Mt 11,29); y v) nos hace partícipes de su misma vida divina, pues el Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre llegara a ser hijo de Dios. En orden a apartarnos del mal, la encarnación del Verbo nos libera de la esclavitud del pecado, nos revela la grandeza de la dignidad humana, nos quita la presunción y nos aparta de la soberbia, ya que Cristo venció al demonio y al pecado, nos rescató a precio de su propia sangre, nos salvó sin ningún mérito de nuestra parte y nos dio el más grande y sublime ejemplo de humildad. Concluye el Aquinate el artículo dedicado a la necesidad de la encarnación afirmando que, además de las indicadas, «hay muchas otras razones de la utilidad o conveniencia de la encarnación que sobrepasan la comprensión de la inteligencia humana»[24].

III. EL MOTIVO DE LA ENCARNACIÓN

La pregunta por el motivo de la encarnación es una *questio disputata* clásica. Con san Anselmo nos preguntamos: ¿Por qué Dios se ha hecho hombre? *(Cur Deus homo?)*. Detrás de esa pregunta está la cuestión sobre la relación entre creación, pecado y encarnación. La encarnación ¿es un acontecimiento contingente reclamado por el pecado del hombre o forma parte del plan de Dios desde la eternidad? ¿Es simplemente un presupuesto para el sacrificio redentor o tiene un significado en sí misma?

No falta razón a quien sostiene que el motivo de la encarnación es «una cuestión desconocida en la época patrística»[25]. Los Santos Padres afirman de manera unánime que el motivo de la encarnación fue la redención del género humano. En los autores de la antigüedad cristiana existen, sin embargo, reflexiones que amplían el horizonte de la encarnación relacionando este misterio con la obra de la creación. La recuperación en la teología contemporánea del cristocentrismo en la obra creadora es,

[23] San Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica*, XV,3 (PG 45,48; BPa 9,77s); cf. CCE 457.
[24] Cf. *STh* III q.1 a.2 resp. (BAC.N 83,6s).
[25] A. Royo Marín, *Jesucristo y la vida cristiana*, o.c., 32.

sin duda, uno de sus principales logros[26]. En el origen de esas reflexiones se encuentra el testimonio de la predicación apostólica que proclamó con claridad la centralidad del misterio de Cristo en la obra de la Creación al confesar que «todo fue creado por Él y para Él» (Col 1,16). La misma centralidad se afirma con relación al tiempo y a la historia, pues Jesucristo es «el Alfa y la Omega, el que es, el que era y ha de venir» (Ap 1,8). Pero, sobre todo, se descubre el protagonismo de Cristo con relación al origen y al fin del ser humano, pues, habiendo sido creados *a imagen y semejanza* de Dios (Gén 1,26), el Padre «nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuésemos santos e intachables ante Él por el amor» (Ef 1,4). La preparación de la encarnación comienza ya en los albores de la creación cuando el primer hombre, Adán, fue creado a imagen del hombre futuro, Cristo. Adán en el paraíso era niño que aún debía crecer[27] y su crecimiento sólo podía recibirlo de Aquel a imagen del cual había sido creado. La tradición cristiana supo reconocer la presencia del Verbo en el relato de la creación del primer hombre: el plural *hagamos* precede a su creación revelando un diálogo en el seno de Dios como anuncio velado de la Santísima Trinidad. La creación *a nuestra imagen* apunta a un misterio que sólo Cristo, Imagen de Dios invisible, podría revelar, como hermosamente notó san Ireneo de Lyon:

> Antes decíamos bien que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero sin tener la prueba, pues el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre, era invisible [...] Pero cuando el Verbo de Dios se hizo carne, confirma lo uno y lo otro: Él prueba la verdad de la imagen, haciéndose Él mismo aquello que es su imagen, y reasegura la solidez de la semejanza, volviendo al hombre parecido al Padre invisible gracias al Verbo visible[28].

El Padre, en efecto, al modelar con el barro a Adán (cf. Gén 2,7), lo hizo teniendo como modelo (imagen) la humanidad que el Verbo habría de asumir[29]. Cuando después el hombre quebró la amistad con Dios y se sometió a la esclavitud del pecado, no fue abandonado a su propia suerte, sino que recibió la promesa de la redención futura. El hombre caído experimentó al mismo tiempo la imposibilidad de escapar por sí solo del pecado y la necesidad de un salvador (cf. GS 13). Tras la caída,

[26] Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Univ. Pont. Comillas, Madrid 2004).

[27] «Habiendo, pues, constituido al hombre dueño de la tierra y de toda cosa que hay sobre ella, secretamente le constituyó también dueño de aquellos que en ella tienen oficio de siervos. Sin embargo, estos, es decir, los ángeles, se hallaban en la plenitud de su posibilidad, mientras que el dueño, esto es, el hombre, era aún pequeño, como niño, y debía crecer para llegar a la madurez» (SAN IRENEO, *Dem.* 12 [FuP 2,81]); cf. también *Adv. haer.*, III,23,5 (SCh 34,390).

[28] SAN IRENEO, *Adv. haer.*, V,16,1-2 (SCh 153,212-218; BAC.M 29,101).

[29] «Porque lo que plasmaba con el barro, lo hacía pensando en Cristo, el hombre futuro, es decir, barro, ya que el Verbo había de hacerse carne, que entonces era tierra... E hizo Dios al hombre, modelándolo, a imagen de Dios lo hizo, es decir, de Cristo [...] De esta suerte, aquel barro que tomaba ya entonces la imagen del Cristo que tenía que existir en la carne, no era solo una obra de las manos de Dios, sino una prenda del mismo» (TERTULIANO, *De resurrectione*, 6,3-4 [CCL 2,928]).

Dios promete un redentor: «Pongo hostilidad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; esta te aplastará la cabeza cuando tú la hieras en el talón» (Gén 3,15). La promesa de la salvación en los albores de la creación orienta la historia más allá del pecado del hombre y permite reconocer el carácter único y universal del Salvador futuro. El Salvador prometido y esperado lo será de toda la humanidad y de todos los pueblos, de modo que fuera de Él no habrá salvación.

En la Edad Media, fue mérito de Ruperto de Deutz (†1129) recuperar las reflexiones patrísticas sobre la relación entre creación y encarnación, y preguntar si el Verbo se hubiera encarnado aunque Adán no hubiera pecado. Este abad benedictino reconoce la centralidad de Cristo en la Historia de la Salvación y, en su obra titulada *La glorificación de la Trinidad y la procesión del Espíritu Santo*[30], sostiene que la encarnación, acontecimiento central de toda la historia, estaba prevista desde la eternidad, incluso independientemente del pecado del hombre, para que toda la creación pudiera alabar a Dios Padre y amarlo como una única familia reunida en torno a Cristo, el Hijo de Dios[31].

La pregunta que planteó el abad Ruperto no tenía como objetivo imaginar qué hubiera hecho Dios si no hubiera permitido el pecado del hombre. Todos los autores, anteriores y posteriores a Ruperto, admiten que, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios habría podido encarnarse. Lo que se pretende aclarar es si, presupuesto el pecado de Adán, el motivo principal de la encarnación es la redención del género humano o algún otro independiente de esta finalidad redentora.

1. Planteamiento clásico

Dos son las respuestas principales que han dado los teólogos a esta cuestión: la «redentiva», que acentúa la obra redentora como motivo primero de la encarnación, sin excluir otros; y, la «perfectiva», que ve en la encarnación la coronación de la creación. Mientras en la primera solución se alinean la práctica mayoría de los grandes maestros de las síntesis medievales, como santo Tomás de Aquino o san Buenaventura, en la segunda, encontramos autores como el ya mencionado Ruperto de Deutz, san Alberto Magno y, sobre todo, el beato Juan Duns Escoto.

La «solución redentiva» encuentra su formulación más lograda en la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino (cf. *STh* III, q.1 a.3), aunque el tema ya había sido tratado en escritos anteriores. En el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo encontramos la misma argumentación que luego reaparece en la *Suma* (cf. *Com. Sent.* III d.1 a.3). El artículo plantea la siguiente cuestión: «si Dios se habría encarnado si el hombre no hubiese pecado». Según el esquema del *Comentario* se recogen primero las objeciones, luego se presentan en contra los argumentos de autoridad,

[30] Cf. Ruperto de Deutz, *De glorificatione Trinitatis* (PL 169,13-202).

[31] Cf. Benedicto XVI, AG 9-12-2009; A. Magoga, La teologia di Ruperto di Deutz, en I. Biffi - C. Marabelli (eds.), *Il mondo delle scuole monastiche. XII secolo* (Jaca Book - Città Nuova, Milán-Roma 2010) 79-135.

se ofrece a continuación la solución y se concluye respondiendo a cada una de las objeciones. El Aquinate comienza la exposición de la solución recordando que la verdad de este misterio sólo puede conocerla el mismo Verbo encarnado. En consecuencia, debemos atenernos a lo que Él nos ha revelado y exponer lo que la Sagrada Escritura nos dice siguiendo los comentarios de los santos. Si procedemos así, descubrimos que la Revelación es unánime al declarar que el motivo de la encarnación es la redención del género humano. Sin embargo, santo Tomás también advierte que por la encarnación no sólo ha sido redimido el hombre del pecado sino que, además, ha sido exaltado y el universo entero ha sido coronado. Por ello, no se puede excluir que el motivo primero de la encarnación sea llevar la creación a plenitud.

> La verdad de esta cuestión sólo puede conocerla aquel que «nació y se ofreció porque quiso» (Is 53,7). Pues aquellas cosas que dependen sólo de la voluntad de Dios, nos son desconocidas, salvo en cuanto nos son dadas a conocer por la autoridad de los santos a los que Dios reveló su voluntad. Y porque en el canon de la Sagrada Escritura y en los escritos de los que comentaron a los santos, se atribuye esta sola causa a la encarnación —esto es, la redención del hombre de la esclavitud del pecado—, por ello algunos dicen razonablemente que si el hombre no hubiese pecado, el Hijo de Dios no se hubiera hecho hombre; lo cual también se ve claramente en las palabras del papa León en su *Sermón Sobre la Trinidad* (c.2): «Pues si el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, hubiese permanecido en su dignidad, el Creador del Mundo no se habría hecho criatura, ni lo eterno habría bajado a lo temporal; ni estando a la misma altura que Dios Padre, hubiera asumido la forma de esclavo». También san Agustín en su oración a la Santa Virgen: «¿Para qué habrías dado a luz, sin conocer el pecado, por los pecados, si nadie hubiera pecado? ¿O por qué te hiciste la Madre del Salvador, si no hubiera necesidad de salvación?». También sobre esto en Mt (1,25): «Sin duda, Él salvará a su pueblo», y san Agustín: «Si el hombre no hubiese pecado, la Virgen no habría dado a luz». Otros afirman, en cambio, que como con la encarnación se realizó no sólo la liberación del pecado, sino también la exaltación de la naturaleza humana, y la consumación de todo el universo, incluso sin existir el pecado hubiera habido encarnación. Esto puede probablemente afirmarse también[32].

En la *Suma Teológica* la argumentación está más resumida y se subraya con mayor insistencia la necesidad de responder a la cuestión sobre el motivo de la encarnación partiendo de los datos revelados. La teología debe partir de lo acontecido (el hombre, de hecho, pecó) y no de lo que podría haber sucedido, pues eso, en rigor, no podemos conocerlo[33]. La Escritura sitúa el motivo de la encarnación en el pecado del

[32] STO. TOMÁS DE AQUINO, *Com. Sent.* III d.1 a.3 resp. (ed. Eunsa III/1,127s).

[33] «Esta cuestión no es de gran autoridad, porque Dios ordenó que las cosas sucedieran como tenían que suceder. Y no sabemos qué habría sucedido si no hubiera tenido la presciencia del pecado; sin embargo, los textos autorizados parecen indicar claramente que, si el hombre no hubiera pecado, no se habría encarnado, y yo me inclino por esta tesis» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *I Tm*, c.1, lect. 4).

hombre y a la Escritura debemos atenernos, aunque no se excluye la perspectiva «perfectiva».

> *En cambio* está lo que dice Agustín en el libro *De verbis Dom.*, exponiendo a Lc 19,10: «Vino el Hijo del hombre a buscar y salvar lo que había perecido. Si el hombre no hubiera pecado, el Hijo del hombre no habría venido». Y a propósito de la 1 Tim 1,15: «Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores», dice la *Glosa* [de Pedro Lombardo]: «El motivo de la venida de Cristo el Señor no fue otro que salvar a los pecadores. Suprímanse las enfermedades, quítense las heridas, y no habrá motivo alguno para que exista la medicina».
>
> *Respondo diciendo que* sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Unos dicen que el Hijo de Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Otros sostienen lo contrario. Y parece más convincente la opinión de estos últimos. Porque las cosas que dependen únicamente de la voluntad divina, fuera de todo derecho por parte de la criatura, sólo podemos conocerlas por medio de la Sagrada Escritura, que es la que nos descubre la voluntad de Dios. Y como todos los pasajes de la Sagrada Escritura señalan como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, resulta más acertado decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de manera que la encarnación no hubiera tenido lugar de no haber existido el pecado. Sin embargo, no por esto queda limitado el poder de Dios, ya que hubiera podido encarnarse aunque no hubiera existido el pecado[34].

Los partidarios de la *solución perfectiva* sostienen que, aunque el hombre no hubiera pecado, el Verbo se hubiera encarnado por la excelencia misma de la encarnación, que vendría a coronar la obra creadora de Dios. Para Escoto, el motivo de la encarnación está en el primado de Cristo sobre la creación. La cuestión del motivo no se plantea al hablar de la encarnación en sí misma, sino al hablar de la predestinación de Cristo a ser Hijo de Dios. Para Escoto, Cristo es el centro y el culmen de la manifestación de la gloria divina *hacia fuera*. Cristo es el Modelo de la creación y la Imagen de Dios invisible; su humanidad es la obra suprema de la creación en la que se revela la gloria divina. Por eso, como todo ha sido creado por Él y para Él (cf. Col 1,16), todo ha sido creado conforme a Él, y en Él alcanza la creación su coronación, el Verbo se habría encarnado aunque no hubieran existido ni los ángeles ni los hombres y, con mayor motivo, aunque no hubiera existido el pecado.

> [62] Todas las autoridades pueden exponerse diciendo: Cristo no hubiese venido como redentor si el hombre no hubiese caído. Ni tal vez en forma pasible, pues no había necesidad de que esta alma, gloriosa desde el principio, a la que Dios preparaba no tan sólo la suma gloria sino que fuese simultánea a la misma existencia de esta alma, no era necesario el que se uniese a un cuerpo pasible. Pues, si el hombre no hubiese pecado, no habría tampoco necesidad de redención.
>
> [63] Pero no fue tan sólo por la redención por lo que me parece que Dios predestinó a aquella alma [la de Cristo] a tanta gloria. Pues la

[34] *STh* III q.1 a.3 s.c.- resp. (BAC.N 83,8s).

redención o la gloria de las almas a redimir, no es un bien tan grande cuanto es la gloria del alma de Cristo.

[64] Ni es verosímil que el bien más grande entre los seres hubiese de ser ocasionado por un bien menor.

[65] Ni es verosímil que Dios predestinase tanto bien primero a Adán, antes que a Cristo. Lo que se seguiría de la otra opinión.

[66] Más aún, se seguiría algo más absurdo: Que predestinando Adán a la gloria, primero previese su caída en pecado, antes de predestinar a Cristo a la gloria. Caso de que la predestinación de su alma fuese debida tan sólo a la redención.

[67] Se puede, pues, decir, que, con prioridad de naturaleza, antes de prever algo sobre el pecador, sea sobre el pecado sea sobre el castigo, Dios preeligió para la gloria celestial a todos los que quería tener allí —ángeles y hombres— en ciertos y determinados grados. Y nadie fue predestinado, tan sólo porque otro habría de caer. Para que nadie se alegre de la caída de otro[35].

Para el Doctor Sutil no es verosímil que un bien tan grande haya sido solamente ocasionado por un bien menor. Sería absurdo pensar que «predestinando a Adán a la gloria, primero previese su caída en pecado, antes de predestinar a Cristo a la gloria»[36]. Cristo no es el último de las criaturas, sino el primero. Él es la cima de la creación, porque es la cabeza de todos los seres creados. Si Cristo es la máxima obra de Dios, su existencia no podía depender de algo inferior ni estar condicionada por el pecado del hombre. La encarnación del Verbo tiene su motivo primero y principal en el amor infinito de Dios y no en la previsión del pecado, aunque este haya condicionado el modo concreto de llevarse a cabo, su fragilidad temporal, la pasibilidad del cuerpo y la muerte dramática en cruz[37].

2. **Planteamientos recientes**

Hay que tener en cuenta la diferente comprensión del mundo y de la historia en la época medieval y en la Escritura. En aquella, el mundo se contempla como obra perfecta de Dios desde el comienzo, de ahí que la redención sirve para reconstruir el orden inicial turbado por la culpa. Pero, en la mentalidad bíblica y de muchos Padres, se acentúa la dimensión escatológica por lo que el orden y la perfección de la criatura alcanzan su plenitud al final de la historia.

Así, por ejemplo, entre los teólogos ortodoxos, J. Meyendorff ha recuperado algunas expresiones de Padres orientales, como san Máximo el Confesor, para afirmar que la encarnación fue prevista y decidida independientemente del pecado del hombre. Para ser «en Cristo», la creación tenía que ser asumida por Dios, hecha «suya»; por eso, la en-

[35] Bto. Juan Duns Escoto, *Ord.* III d.7 q.3 n.62-67 (BAC.N 674,141).

[36] Ibíd. n.66 (l.c., 141).

[37] Cf. J. A. Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (BAC, Madrid 2007) 143-148.

carnación es una condición previa de la glorificación final del hombre, independientemente de la culpabilidad. En un contexto dinámico de tensión y de apertura al futuro, no hay oposición entre finalidad redentiva y perfectiva: todo el proceso evolutivo, en cuanto dirigido hacia Cristo, es a la vez creativo y salvífico[38].

Entre los teólogos protestantes, J. Moltmann considera que la encarnación y el sacrificio redentor son «sobreabundancia de gracia». Hay una plusvalía de gracia que muestra la fuerza de la nueva creación; el Hijo realiza la verdadera humanidad según el plan de Dios. El Hijo se habría hecho hombre incluso si el género humano no hubiera pecado[39].

Entre los teólogos católicos, Teilhard de Chardin ha querido ofrecer una aportación novedosa en sintonía con una visión evolucionista del mundo y de la historia[40]. Su concepto de redención tiene una laguna grave, debido a una interpretación extrínseca del pecado, considerado un simple efecto estadístico secundario e inevitable del proceso evolutivo. La propuesta del «Cristo cósmico-universal» pretende inspirarse en Col 1,15-20 (primado cósmico de Cristo), Ef 1,10 (recapitulación de todo en Cristo) y Rom 8,17-23 (redención del universo, consecuencia de la redención del hombre). Para Teilhard, los misterios de la creación, encarnación y redención son como caras complementarias de un mismo proceso de «pleromización crística», de gradual unificación de todas las cosas en Cristo[41].

[38] Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes* (Fordham Univ. Press, Nueva York ²1983) 159-165.

[39] «La rehabilitación del pecador es algo más que el mero perdón de los pecados, porque introduce en la nueva vida: "Donde proliferó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom 5,20). Pablo expresa así la desproporción existente entre el pecado y la gracia, y la *plusvalía* de esta. Este excedente de la gracia sobre el mero perdón de los pecados y de la reconciliación de los pecadores representa la fuerza de la nueva creación, que viene a perfeccionar la creación inicial. De ahí se sigue que el Hijo de Dios no se hizo hombre solamente para expiar el pecado, sino principalmente para perfeccionar la creación. Por tanto, "el Hijo de Dios se habría humanado aunque el género humano no hubiera sucumbido al pecado". Así habría que contestar a aquella pregunta hipotética» (J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios* [Sígueme, Salamanca 1983] 132s).

[40] Cf. Ch. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo* (Sígueme, Salamanca 1967) 140-193.

[41] «El pensamiento y la piedad cristiana han insistido hasta ahora (debido ciertamente a razones históricas) en el dogma de la redención sobre la idea de reparación y expiación. Se ha considerado a Cristo principalmente como el cordero cargado con los pecados del mundo, y al mundo mismo como una masa caída. Sin embargo, ya desde el comienzo este dogma incluía también otro aspecto, un aspecto positivo, el de reconstrucción o re-creación. Un cielo nuevo y una tierra nueva: aun para Agustín este fue el galardón del sacrificio de la cruz [...] ¿No se podría pensar que estos dos aspectos del poder de Cristo, uno positivo y el otro negativo, inviertan su importancia respectiva en el enfoque general y piedad de los fieles, ya que son conducidos por el Espíritu Santo? [...] Nunca más primero expiar y después restaurar, sino primero crear (o crear aún más perfectamente) y por esto expiar y luchar contra el mal [...] De otra manera: Cristo el redentor, sin abandonar en lo más mínimo las huellas de su pasión, podría ser visto últimamente en la plenitud de su poder como Cristo el "evolutor"» (P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Christ évoluteur* [Cahiers de la Fondation Teilhard de Chardin 5; Seuil, París 1966] 6s).

3. El motivo de la encarnación según el *Catecismo de la Iglesia Católica*

El *Catecismo* comienza la exposición sobre el misterio del Verbo encarnado recuperando la pregunta sobre el fin de la Encarnación: ¿por qué el Verbo se hizo carne? La respuesta se encuentra en el Credo Nicenoconstantinopolitano: «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen y se hizo hombre» (cf. CCE 456). En los números siguientes se explicita el contenido de este artículo del Credo. «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación» significa, según el *Catecismo,* cuatro cosas:

1.°— «El Verbo se encarnó *para salvarnos reconciliándonos con Dios*» (CCE 457). El fin de la encarnación es salvífico: el Hijo de Dios se ha hecho hombre para salvarnos del pecado (cf. 1 Jn 4,10.14; 1 Jn 3,5).

2.°— «El Verbo se encarnó *para que nosotros conociésemos así el amor de Dios*» (CCE 458). La encarnación es manifestación del amor de Dios (cf. 1 Jn 4,9; Jn 3,16).

3.°— «El Verbo se encarnó *para ser nuestro modelo de santidad*» (CCE 459). El Verbo encarnado ha revelado la dignidad de la vocación humana, la meta última del hombre (cf. Mt 11,29; Jn 14,6; Mc 9,7; Jn 15,12).

4.°— «El Verbo se encarnó *para hacernos partícipes de la naturaleza divina*» (CCE 460). La encarnación es para la divinización del hombre (cf. 2 Pe 1,4).

Con su exposición, el *Catecismo* supera los planteamientos de escuela y armoniza los datos de la tradición bíblica y eclesial. Redención y perfección del hombre no se excluyen. Al asumir el Verbo la naturaleza humana no sólo la restaura, arrancándola del pecado, sino que la eleva hasta hacerla partícipe de la comunión divina.

El *Compendio* sintetiza la enseñanza del *Catecismo* y a la pregunta «¿Por qué el Hijo de Dios se hizo hombre?», responde:

> El Hijo de Dios se encarnó en el seno de la Virgen María, por obra del Espíritu Santo, por nosotros los hombres y por nuestra salvación: es decir, para reconciliarnos a nosotros pecadores con Dios, darnos a conocer su amor infinito, ser nuestro modelo de santidad y hacernos «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4)[42].

[42] *Compendio,* 85.

CAPÍTULO II

JESUCRISTO, PERSONA DIVINA

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ^{2}2009) 515-532; CTI, *Teología-Cristología-Antropología* (1981), II, A, en CTID 255-259; FORMENT, E., *Personalismo medieval* (Edicep, Valencia 2002); LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático* (Pont. Univ. della Santa Croce, Roma 2000); NÉDONCELLE, M., «Prosopon et Persona dans l'antiquitè classique. Essai de bilan linguistique»: *Revue des sciences religieuses* 22 (1948) 277-299; OCÁRIZ, F. - MATEO-SECO, L. F. - RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Pamplona ^{3}2004) 255-291; PONCE CUÉLLAR, M., *Cristo, Siervo y Señor* (Edicep, Valencia 2007) 249-286; RATZINGER, J., «Introducción a la Declaración *Mysterium Filii Dei*», en CDF, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios* (Palabra, Madrid ^{4}2005) 27; SAYÉS, J. A., *Señor y Cristo. Curso de cristología* (ibíd. 2005) 243-269; VADILLO, E., *Antropología Teológica.* I: *Introducción teológica a la creación, vocación sobrenatural y pecado original* (ITSI, Toledo 2012) 443-446; ÍD., «Contexto trinitario y cristológico de las afirmaciones de santo Tomás sobre la persona»: *Espíritu* 146 (2013) 395-410; ZORROZA, M.ª I., «Introducción preliminar», en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/1 (Eunsa, Pamplona 2013) 35-85.

La verdad de Jesús no se agota en la afirmación de su humanidad verdadera. Su origen está en el Padre que le ha enviado. Por eso se presenta como «el Hijo», el único que conoce al Padre y puede darlo a conocer (cf. Mt 11,27). Sólo puede conocer a Dios quien es Dios. Jesucristo, al revelarse como Hijo, descubre su condición divina y su unión con el Padre. Jesucristo es el Verbo encarnado, uno con el Padre y el Espíritu Santo. La verdad de la encarnación nos lleva a la verdadera identidad de Jesús, Persona divina.

I. LA NOCIÓN DE PERSONA

«La noción filosófica de persona es una de aquellas que por su origen pueden llamarse cristianas, pero por su contenido son estrictamente filosóficas»[1]. No falta razón a quien considera que una de las aportaciones universales del cristianismo a la historia del pensamiento

[1] E. FORMENT, *Personalismo medieval* (Edicep, Valencia 2002) 229.

ha sido la noción de persona[2]. En el origen se encuentra la reflexión sobre el Misterio de Dios, Uno y Trino, y sobre Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre[3]. Se suele decir que la filosofía grecorromana carecía de una noción neta de persona[4]. No falta en los pensadores griegos y romanos una reflexión antropológica sólida, sin embargo, sólo a la luz de la Revelación, en la tradición judeocristiana, se desarrolló una comprensión del ser humano como persona. El origen etimológico del término «persona» se puede resumir en tres momentos. En primer lugar, la palabra griega *prosopon* (literalmente «ante los ojos») significa «cara», «aspecto», aquello que aparece o manifiesta; de ahí pasa a usarse con el sentido de «máscara», como un segundo rostro; y, finalmente, adquiere el significado de «papel», «rol» o «personaje», en cuanto función social. En la Biblia, el término significa «aspecto», «manifestación», «máscara» que caracteriza a un personaje, o el personaje mismo. En segundo lugar, el término latino *persona*, de origen probablemente etrusco, cuyo significado más antiguo es «máscara» o «personaje», aunque muy pronto se usa en contexto jurídico con el significado de «rol social», «dignidad», o lo concreto de un individuo, en cuanto sujeto de derechos, distinto de una cosa. El tercer momento, sería la confluencia de los términos *prosopon* y *persona,* hecho que sucede en las traducciones griegas y latinas de la Sagrada Escritura.

En el pensamiento romano, el significado jurídico de persona, como sujeto de derechos y deberes en el orden sociopolítico, es enriquecido por los autores estoicos. Cicerón, por ejemplo, traduce el griego *prosopon* por el latino *persona* y se aplica de forma más precisa al ser humano: de indicar el «rol teatral» pasará a indicar el «rol vital» (social y jurídico, prevalentemente). En Séneca *persona* equivale a *homo* y en Gayo designa al *homo singular*[5].

En cuanto al uso en el campo de la teología, se suelen proponer tres hipótesis sobre el origen del término *persona*[6]. La *jurídica* considera «persona» como «sujeto de derecho»; pero se ha demostrado que el uso en el mundo legislativo es posterior. La *bíblica* sostiene que «persona» es el resultado de la exégesis «prosopográfica» de los primeros padres; fue un método aplicado a los pasajes en los que parece haber un diálogo interno en Dios: se aplicó el término «persona» a los distintos interlocutores. La *cultural* sostiene que el término proviene del patrimonio de la cultura profana de Tertuliano, quien lo emplea por primera vez al hablar de la Trinidad:

[2] Cf. SAN JUAN PABLO II, Exhort. apost. postsinodal *Ecclesia in Europa* (28-6-2003), 25.

[3] Cf. el apartado titulado «"Persona": la riqueza antropológica de una cuestión teológica», en M. I. ZORROZA, «Introducción preliminar», en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, III/1 (Eunsa, Pamplona 2013) 35-85.

[4] Cf. M. NÉDONCELLE, «Prosopon et Persona dans l'antiquitè classique. Essai de bilan linguistique»: *Revue des sciences religieuses* 22 (1948) 277-299.

[5] Cf. J. .A. LOMBO, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático* (Pont. Univ. della Santa Croce, Roma 2000) 35s.

[6] Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 518-529; J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo. Curso de cristología* (Palabra, Madrid 2005) 243-270.

> En estas citas, aunque sean pocas, está claramente expuesta la distinción de la Trinidad. Está el que hace la afirmación, el Espíritu, y el Padre a quien se la hace, y el Hijo de quien se la hace. Así también las demás afirmaciones que se dirigen del Padre con relación al Hijo o al Hijo, del Hijo con relación al Padre o al Padre, del Espíritu Santo y establecen cada persona en su independencia[7].

Se debe a Tertuliano el uso teológico del termino latino «persona», aunque su repercusión no se percibe hasta dos siglos después. Con san Agustín de Hipona el término adquiere su significado preciso en el mundo latino, empleándose en cristología para designar la hipóstasis única subsistente en dos naturalezas. Sin embargo, para llegar a esa precisión, hubo que recorrer primero un camino de encuentros y desencuentros entre el lenguaje griego y latino.

A partir de Tertuliano, de manera no siempre continua, para confesar la fe en la Trinidad se habla de una *sustancia* y tres *personas*. Los griegos, por su parte, hablan de una sustancia o *ousía* y tres *hipóstasis*. El término «hipóstasis» se traduce en latín con el término «sustancia», llevando inevitablemente a la confusión. Las progresivas formulaciones dogmáticas de los primeros concilios ecuménicos ayudan a precisar el lenguaje. El Concilio I de Nicea (325) supera el error arriano recurriendo a la fórmula «de la misma sustancia del Padre». La recepción de esta fórmula, como ya vimos, no estuvo exenta de problemas. En Oriente, por ejemplo, san Gregorio Nacianceno se refiere al problema de lenguaje entre griegos y latinos con palabras que ilustran bien la problemática.

> Nosotros, los griegos, decimos religiosamente una sola *ousía* y tres *hipóstasis*. La primera palabra manifiesta la naturaleza de la divinidad; la segunda, la triplicidad de las propiedades individuantes. Los latinos piensan lo mismo, pero, a consecuencia de la estrechez de su lenguaje y de la penuria de palabras, no podían distinguir *hipóstasis* de la *ousía* y empleaban la palabra *persona,* para no hacer pensar en tres *ousías*. ¿Qué ha sucedido? Algo que sería cómico, si no fuera tan lamentable. Se ha pensado que había diferencia de fe, allí donde no había más que un embrollo de palabras[8].

En Occidente, por su parte, san Jerónimo pide al papa san Dámaso que clarifique los términos por las acusaciones de herejías que reciben los latinos a causa de la incomprensión de las palabras:

> El caso es que ahora —¡desdichado de mí!—, después de la fe de Nicea, después del decreto alejandrino adoptado con el acuerdo de Occidente, la rama de los arrianos denominados Campenses exige de mí, hombre romano, ese nombre novedoso de las tres hipóstasis. ¿Qué apóstoles, dime, legaron esas cosas? ¿Qué nuevo Pablo, maestro de gentiles, enseñó esa doctrina? Les preguntamos cómo creen que se deban entender las tres hipóstasis, y responden que como «tres personas subsistentes». Yo les respondo que así es como yo lo creo; pero no basta el sentido; quieren

[7] TERTULIANO, *Prax.* 11,9-10 (CCL 2,1172).
[8] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 21,35 (PG 35,1124s).

> también la palabra, pues se esconde no sé qué veneno en las sílabas. Yo grito: «Quien no confiese tres hipóstasis como tres *enypóstata*, es decir, como tres personas subsistentes, sea anatema»; pero como no repito sus propios vocablos, se me tacha de hereje. Pero si alguien entiende hipóstasis en el sentido de *ousía* o sustancia y no confiesa que en las tres personas hay una sola hipóstasis, ese tal es extraño a Cristo. Y pues esta es mi confesión, se me marca a fuego, lo mismo que vosotros con el cauterio de la unión. Yo os ruego que decidáis. Si así os place, yo no tendré inconveniente en hablar de tres hipóstasis; si lo mandáis, formúlese un nuevo credo después del de Nicea y confesemos los ortodoxos la fe con palabras semejantes a los arrianos. Toda la tradición de las letras profanas no entiende por hipóstasis otra cosa que *ousía* o sustancia. Así pues, ¿habrá alguien que con boca sacrílega confiese tres sustancias?[9]

Importa recordar que, en Nicea, los términos «hipóstasis» y «ousía» todavía se emplean como sinónimos. La controversia entre Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría en el siglo III (c. 263) tenía en su origen la confusión que generaban esos términos. Para el papa Dionisio, hablar de tres *hipostáseis* (personas) era triteísmo. San Atanasio, en los años siguientes a Nicea, seguirá usando ambos términos como sinónimos, tal como había hecho Nicea. La precisión en el uso de los términos se establecerá en el Sínodo de Antioquía (362), en el que se determinará que *hipóstasis* significa «persona» y designa lo distintivo, mientras que *ousía* significa «sustancia» y designa lo común. Este uso quedará ya consagrado en el Concilio I de Constantinopla.

En los concilios siguientes, la preocupación se centrará no en la formulación del Misterio Trinitario sino en la definición del ser de Cristo. Ahora los términos que deben ser aclarados son «naturaleza» *(physis)* y «persona». Habrá que esperar al Concilio de Calcedonia (451) para que los términos griegos *hipóstasis* y *prósopon* se identifiquen, y se traduzcan inequívocamente con el término latino *persona*. En el cuarto concilio ecuménico, la unidad de persona *(prósopon)* se comprende en el sentido fuerte de un sujeto concreto *(hipóstasis);* la unidad personal se explica en la distinción de naturalezas y la distinción se entiende en la unidad. El Concilio II de Constantinopla (553) establecerá definitivamente la armonía del lenguaje trinitario y cristológico.

La compleja reflexión conciliar sobre la unidad y distinción en la Trinidad y en Jesucristo es asumida por Boecio, quien busca traducir el pensamiento griego al latino y compone una obra titulada *Libro sobre la persona y las dos naturalezas*[10], con la que pretende deshacer los errores de Eutiques y Nestorio. Al término «naturaleza», Boecio le da cuatro significados: i) lo que puede ser captado por el intelecto de alguna manera *(toda naturaleza es);* ii) lo que puede actuar o padecer *(supuesto);* iii) la realidad corpórea en cuanto principio de acción; y, iv) una diferencia específica de cualquier realidad. Advirtiendo estos significados, la naturaleza se define como «todo aquello que informa

[9] San Jerónimo, *Ep. (A Dámaso)* 15,3-4 (BAC.N 530,127s).
[10] Cf. Boecio, *De duabus naturis* (PL 64,1337-1354).

con diferencia específica»[11]. Definida la naturaleza, explica la persona como parte de ella:

> Si persona hay sólo en las sustancias racionales, y toda sustancia es naturaleza, y la persona sólo se presenta en las sustancias individuales, no en las universales, se ha encontrado la definición de persona: «sustancia individual de naturaleza racional». Con esta definición hemos designado lo que los griegos llaman *hipóstasis*[12].

Boecio es consciente de la limitación de los términos[13], pero definiendo la persona como *sustancia individual de naturaleza racional* puede, al menos, formular la verdad del único ser de Cristo, en quien se distinguen dos naturalezas y una sola persona. La persona, pues, designa al sujeto que realiza operaciones mediante su naturaleza racional. Tres conceptos convergen en la definición boeciana de persona: «sustancia», «individual» y «naturaleza racional». *Sustancia* es un ser subsistente por sí mismo, a diferencia de los accidentes (color, tamaño, figura, etc.) que necesitan apoyarse en una substancia, a la que modifican accidentalmente. *Individual,* o sea, completa en sí misma e incomunicable a los demás. Todos los individuos de una misma especie comunican en una misma naturaleza común; así, por ejemplo, todos los hombres del mundo tienen la naturaleza humana; pero una persona *individual* es única en el mundo, no puede multiplicarse la propia personalidad. *De naturaleza racional,* pues la persona sólo puede darse en una naturaleza racional o intelectual. Sólo Dios, los ángeles o los hombres son personas; mientras que no lo son los seres irracionales o inanimados.

La definición de Boecio se tomará como referencia en la Edad Media, bien sea para asumirla, como en el caso de santo Tomás de Aquino, bien sea para distanciarse de ella, como en el caso de Ricardo de San Víctor y del beato Juan Duns Escoto, entre otros. El estudio, ya realizado, de estos autores nos permite exponer en síntesis la problemática teológica existente en torno a la noción de persona.

1. Significado teológico de «persona»

En teología, el mismo término «persona» sirve para designar la distinción en la unidad de Dios, la unidad de Cristo en la doble condición divina y humana, y la singularidad de cada ser humano. Se pueden distinguir, en efecto, tres grandes áreas de desarrollo y aplicación de la noción de persona en teología: trinitaria, cristológica y antropológica.

En teología trinitaria, el término sirvió para expresar lo menos impropiamente posible el diálogo y la comunión existente dentro del miste-

[11] Boecio, *De duabus naturis* 1 (PL 64,1342).

[12] Ibíd. 3 (l.c., 1343).

[13] «Los griegos usaron una palabra mucho más precisa [que *persona* (prósopon)] para designar a la sustancia individual de naturaleza racional. Nosotros, en cambio, por falta de léxico apropiado [...] llamamos *persona* lo que ellos llaman *hipóstasis*; pero la Grecia, más experimentada en palabras, llama *hipóstasis* a la sustancia individual» (ibíd. 3 [l.c., 1344]).

rio de Dios, revelado por Cristo. Mientras la definición de Boecio (sustancia individual de naturaleza racional), aplicada al misterio de Cristo, explica bien la unidad de sujeto en la distinción de naturalezas, la misma definición, aplicada al Misterio Trinitario, podría borrar la distinción de las tres Personas divinas una vez que se consideran sinónimos sustancia y naturaleza. ¿Dónde está, pues, *lo propio* de la persona? O, dicho de otra manera, ¿cuál es el «constitutivo formal» de la persona? Santo Tomás de Aquino es consciente de la complejidad de la cuestión y ofrece aclaraciones que siguen siendo guía segura en nuestra reflexión[14]. El Aquinate asume la definición de persona que ofrece Boecio y considera que lo propio de la persona es la singularidad («sustancia individual») de naturaleza racional, es decir, lo que caracteriza a la persona es el dominio singular de los actos propios de la naturaleza racional[15]. Es propio de la persona ser una sustancia individual completa en sí misma, independiente e incomunicable. Persona es el individuo sustancial totalmente independiente de otro en el existir y absolutamente incomunicable, y, por lo mismo, perfectamente subsistente en sí mismo. Ahora bien, el término «persona» designa, no la substancia o la naturaleza divina, que es única, sino las relaciones existentes en Dios. En Trinidad, pues, la noción de persona exige armonizar tanto la categoría de sustancia como la de relación. Si la persona es sustancia individual y lo individual es «lo que es en sí distinto pero distinto de otros», dado que en Dios la distinción sólo se da por la relación de origen, hay entonces que concluir que las Personas divinas son relaciones subsistentes. «Persona» en Dios implica relación, comunicación, «estar vuelto al otro». En la teología trinitaria la persona puede ser definida como «relación subsistente» (*relatio subsistens* o *esse ad*), tomando como referencia la Definición del Decreto *Pro Iacobitis*, en la Bula *Cantate Domino* del Concilio de Florencia (1442):

> Estas tres personas son un solo Dios y no tres dioses; porque las tres tienen una misma sustancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una sola eternidad y todo es uno en todo aquello en que no hay oposición de relación[16].

En cristología, la noción de persona ha tenido que salvaguardar la unión sin confusión y sin división de las dos naturalezas en el Verbo encarnado. Si en Trinidad el término persona muestra la distinción, en Cristo designa la unidad. Quizá por esta concreción se ha acentuado

[14] Cf. E. Vadillo, «Contexto trinitario y cristológico de las afirmaciones de santo Tomás sobre la persona»: *Espíritu* 146 (2013) 395-410. Además de este artículo, es muy recomendable el número completo de la revista dedicado de forma monográfica al tema ser y persona.

[15] «Pero de manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales, que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas, y las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial, que es el de "persona". Por tanto, en la definición de persona se pone "substancia individual", para indicar lo singular del género de substancia, y se añade "de naturaleza racional", para significar lo singular de las substancias racionales» *(STh* I q.29 a.1 resp. [BAC.N 689,101]).

[16] Concilio de Florencia, Bula *Cantate Domino* (1442) (DS 1330; FIC 507).

más la subsistencia que la relacionalidad de la persona. Aplicado a la cristología, santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica,* vuelve sobre la noción de persona al abordar la cuestión de la unión del Verbo y la naturaleza humana. El punto de partida es la distinción entre naturaleza, entendida como «esencia específica», y persona, entendida como «sustancia individual de naturaleza racional». La unión de la naturaleza humana a la Persona del Verbo se explica considerando que en las cosas subsistentes, además de lo que es propio de la especie, encontramos los accidentes y los principios de individuación, y así la naturaleza no se predica sin más del sujeto subsistente, pues no se dice que «este hombre es su humanidad», cosa que sí se puede decir de Dios y de su divinidad. Todo lo que existe en una persona, pertenezca o no a su naturaleza, está unido a la misma en la persona. Por tener el Verbo unida a sí la naturaleza humana, y por no pertenecer esta a su naturaleza divina, se sigue que la unión se efectuó en la persona del Verbo, no en su naturaleza.

> Persona significa una cosa distinta de naturaleza. Naturaleza alude a la esencia específica, que es lo que se expresa en la definición. Si a los elementos específicos no fuera posible añadirles algo, no habría necesidad alguna de distinguir la naturaleza y su supuesto, que es el individuo subsistente en tal naturaleza, porque, en tal caso, individuo subsistente y naturaleza serían la misma cosa. Acontece, sin embargo, que en algunas cosas subsistentes se encuentra algo que no pertenece a la noción de especie, es a saber, los accidentes y los principios individuantes: como se echa de ver principalmente en las cosas que se componen de materia y forma. Y, por eso, en tales cosas se da una diferencia real entre naturaleza y supuesto, no como elementos enteramente separados, sino porque en el supuesto está incluida la misma naturaleza específica, a la que se añaden otros elementos que están al margen de la noción de especie. De ahí que el supuesto se designe como un todo, que incluye la naturaleza como parte formal y perfectiva de sí mismo. Y por este motivo la naturaleza no se predica del supuesto en los seres compuestos de materia y forma: no decimos, en efecto, que este hombre es su humanidad. Por el contrario, si se da alguna realidad en la que no existe nada que no esté comprendido en la noción de su especie o naturaleza, como sucede en Dios, no hay en ella distinción real entre supuesto y naturaleza, sino sólo distinción conceptual: porque tal realidad se llamará naturaleza en cuanto que es una esencia, mientras que será llamada supuesto por ser subsistente. Y lo que se dice del supuesto hay que entenderlo también de la persona en la criatura racional o intelectual, porque, como dice Boecio, «la persona es la sustancia individual de naturaleza racional». Así pues, todo lo que existe en una persona, pertenezca o no a su naturaleza, está unido a la misma en la persona. Por consiguiente, si la naturaleza humana no está unida al Verbo de Dios en la persona, no lo está de ningún modo. Y esto equivaldría a destruir la fe en la encarnación, lo que incluiría la destrucción total de la fe cristiana. En consecuencia, por tener el Verbo unida a sí la naturaleza humana, y por no pertenecer esta a su naturaleza divina, se sigue que la unión se efectuó en la persona del Verbo, no en su naturaleza[17].

[17] *STh* III q.2 a.2 resp. (BAC.N 83,17).

El Aquinate advierte de la importancia del tema cuando recuerda que en esta cuestión se encierra la formulación de la fe en la encarnación, es decir, el centro de la fe cristiana.

Como ya vimos, para el Beato Juan Duns Escoto, el ser humano es una naturaleza *(natura)* dotada de existencia *(existentia* o *esse)* individual determinada. Tal naturaleza individual es persona sólo si su existir y actuar no depende de otro. Lo que define a la persona, según Escoto, es su «no dependencia» o autonomía. «Para ser persona se requiere la última soledad»[18], afirmando con ello que la realidad humana individual, no dependiente en el ser ni en el actuar, es persona en cuanto tiene en sí el centro de recogimiento, la última soledad del propio ser y actuar. A Escoto no le convence la definición de Boecio y prefiere la de Ricardo de San Víctor:

> Tomo la definición de Ricardo, es decir, que la persona es la existencia incomunicable de naturaleza intelectual, cuya definición expone y corrige la definición de Boecio, que dice que la persona es sustancia individual de naturaleza racional; porque esta implicaría que el alma es persona, lo que es falso[19].

En cristología, esta definición de persona permite a Escoto afirmar que el ser humano de Cristo sólo tuvo una existencia real en el Verbo, es decir, nunca tuvo una subsistencia propia, sino que en su ser naturaleza y existencia humana individual subsistió siempre en la subsistencia del Verbo.

En antropología, la noción de persona se emplea para expresar la dignidad del ser humano creado a imagen de Dios[20]. Aplicada la definición de Boecio al ser humano, queremos decir que el hombre es persona por ser sujeto *(sustancia,* que subsiste) único *(individual,* alma y cuerpo en unidad sustancial, dueño de sus propios actos), espiritual y corporal *(de naturaleza racional.* dotado de voluntad y entendimiento). Al hablar del hombre como persona, nos referimos, pues, a cada hombre en su totalidad, concreción y unidad psicofísica de sujeto metafísico, capaz de pensamiento y libertad.

A partir de Descartes (†1650), la persona se define no por la autonomía del ser, sino con relación a la autoconciencia. El «yo» consiste en la autoconciencia. La corriente personalista ha subrayado la *apertura* a los demás de la persona y su capacidad para autotrascenderse. Hay también quienes han visto lo específico de la persona humana en la individualidad, es decir, en el «ser uno mismo».

[18] Bto. Juan Duns Escoto, *Ord.* III d.1 q.1 n.17 *(Opera omnia* XIV,45).
[19] Ibíd., I d.23 n.15 (l.c. V,355-356).
[20] Cf. E. Vadillo, *Antropología Teológica.* I: *Introducción teológica a la creación, vocación sobrenatural y pecado original* (ITSI, Toledo 2012) 443-446.

2. El constitutivo formal de la persona

Para el teólogo, el reto está en saber captar lo específico de la persona ofreciendo una definición que pueda valer tanto para la reflexión trinitaria y cristológica, como para la antropológica. Más aún, hemos de ser conscientes de que la noción de persona se ha gestado a partir de la reflexión trinitaria y desde ahí ha iluminado la dignidad de la condición humana. El procedimiento, por tanto, a seguir será el siguiente: i) fijar qué significa persona hablando de Dios; ii) ver cómo ilumina ese significado la verdad sobre quién es Cristo; y iii) desarrollar una antropología que se articule a partir de dos principios: a) el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, por tanto, el hombre se entiende como persona a partir del Misterio de Dios, Uno y Trino; y b) Cristo revela el hombre al propio hombre, por tanto, lo dicho sobre Cristo debe esclarecer lo dicho sobre el hombre.

Siguiendo este procedimiento, se puede tomar como punto de partida el Misterio Trinitario y, considerando válida la definición de Boecio, considerar que lo que caracteriza como persona al sujeto individual de naturaleza racional es su apertura a la relación desde su condición singular única.

Lo que distingue a las Personas en el Misterio trinitario es su *relación de origen en la comunión.* Cada una de ellas «se define» en la común y única naturaleza divina, a partir de su relación de origen: el Padre es principio sin principio, «fuente y origen de la divinidad»; el Hijo es «engendrado del Padre»; el Espíritu Santo es «procedente del Padre y del Hijo». En Dios no hay distinción personal sin comunión. La persona se define, pues, desde la comunión.

En Cristo, la afirmación «una Persona divina» significa que su ser más íntimo, el «quién es», el «Yo» de Cristo, es divino. El «ser relacional» de Cristo, su Persona, se define por su comunión con el Padre y con el Espíritu Santo. Sólo desde la comunión trinitaria se define su identidad. Él es el Hijo, Imagen de Dios invisible. La asunción de la naturaleza humana no implica la pérdida de lo que es. Como tampoco implica la alteración de lo que asume.

> La naturaleza humana de Cristo pertenece propiamente a la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido. Todo lo que es y hace en ella proviene de «uno de la Trinidad». El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo personal de existir en la Trinidad (CCE 470).

Que Jesucristo sea Persona divina no significa que Él sea un «superhombre». Precisamente por ser Persona divina, por ser el Hijo, por ser Imagen, queda garantizada la plena y perfecta humanidad, pues esta queda preservada del pecado (de todo pecado y de la posibilidad de pecar). El pecado no pertenece a la definición del hombre, más bien, el pecado ha desfigurado la verdad del hombre. En la humanidad asumida del Verbo, resplandece la perfecta imagen de Dios. El que es la Imagen garantiza la perfección de la imagen asumida. En Cristo el hombre recupera su dignidad creada y, además, es elevado a la comunión intratrinitaria.

Por último, el «ser relacional» aplicado al ser humano implica que lo que se es (naturaleza) se es desde la relación: relación de origen («a imagen y semejanza») y relación de fin (en Cristo). La dignidad de la persona humana se descubre así desde su capacidad para la comunión en Cristo, fundamento permanente de toda relación, también humana.

II. LA PREEXISTENCIA DEL VERBO

En 1972 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la Declaración *El misterio del Hijo de Dios* para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre los misterios de la encarnación y de la Trinidad. El documento, en concreto, después de recordar la fe de la Iglesia sobre el Hijo de Dios, sobre la encarnación y sobre la Trinidad, salía al paso de las enseñanzas erróneas de quienes negaban la preexistencia del Hijo, bien porque anulaban la distinción real de personas en el seno de la Trinidad, bien porque hacían de Jesús una «persona humana» en la que Dios habitaba de forma singular. La Declaración, como expresión autorizada del Magisterio pontificio ordinario, recordaba que los que piensan de ese modo se alejan de la fe verdadera:

> *Recientes errores sobre la fe en el Hijo de Dios, hecho hombre.* Son claramente opuestas a esta fe las opiniones según las cuales no nos habría sido revelado y manifestado que el Hijo de Dios subsiste desde la eternidad en el misterio de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo; e igualmente, las opiniones según las cuales debería abandonarse la noción de la única persona de Jesucristo, nacida antes de todos los siglos del Padre, según la naturaleza divina, y en el tiempo de María Virgen, según la naturaleza humana; y finalmente, la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría, no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino, más bien, en sí misma como persona humana y, en consecuencia, el misterio de Jesucristo consistiría en el hecho de que Dios, al revelarse, estaría en grado sumo presente en la persona humana de Jesús. Los que piensan de semejantes modos permanecen alejados de la verdadera fe de Jesucristo, incluso cuando afirman que la presencia única de Dios en Jesús hace que Él sea la expresión suprema y definitiva de la Revelación divina; y no recobran la verdadera fe en la unidad de Cristo, cuando afirman que Jesús puede ser llamado Dios por el hecho de que, en la que dicen su persona humana, Dios está sumamente presente[21].

Esas mismas deficiencias fueron advertidas en la cristología del dominico belga Edward Schillebeeckx[22], cuyas enseñanzas se repiten en algunos escritos del autor español Juan José Tamayo[23]. La misma Congregación para la Doctrina de la Fe, en 2004, tuvo que salir al paso de

[21] CDF, Declaración *Mysterium Filii Dei* (21-2-1972), 3 (BAC.N 673,53).

[22] Cf. CDF, *Carta al P. E. Schillebeeckx* (20.11.1980), Nota Anexa I, A) 2 (BAC.N 673,227). La Carta se refiere, en concreto, a la obra E. Schillebeecxk, *Jesús: la historia de un viviente* (Trotta, Madrid ²2013).

[23] Cf. CEDF, «Nota sobre el libro de Juan José Tamayo Acosta *Dios y Jesús* (Trotta, Madrid 2000)», (7-1-2003).

los errores contenidos en la obra del teólogo jesuita Roger Haight, *Jesus Symbol of God*[24], entre los cuales se encuentra el considerar, a partir de una hermenéutica errónea de los textos bíblicos y magisteriales, que la afirmación de la preexistencia del Verbo pertenece al lenguaje puramente simbólico y está desprovista de contenido real[25].

Las intervenciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe deben situarse en un contexto teológico problemático dentro del cual la Comisión Teológica Internacional quiso ofrecer una palabra luminosa desde su competencia estrictamente teológica. En el documento del año 1981, titulado *Teología-Cristología-Antropología,* se recoge el eco de algunas propuestas teológicas recientes que cuestionan la enseñanza de la Iglesia sobre la preexistencia de Jesucristo. Observa el documento que algunas investigaciones recientes sobre Jesús, partiendo de su vida terrena estudiada según el método histórico crítico, consideran la preexistencia de Jesús una doctrina extraña a la fe bíblica, resultado de una transformación helénica del mensaje evangélico y próxima al lenguaje mitológico. El mismo documento responde a esas investigaciones y nos deja pistas sugerentes para presentar hoy la preexistencia de Jesús partiendo de los datos bíblicos leídos a la luz de la Tradición eclesial[26].

1. El dato bíblico-eclesial

El dato bíblico-eclesial ha sido interpretado en sentido mitológico por autores protestantes, como A. von Harnack, R. Bultmann, H. J. Schoeps y otros, además de algunos «católicos», como H. Küng o P. Schoonenberg. Para Schoeps, estudioso de la historia judía, más que de preexistencia real y de encarnación real habría que hablar de preexistencia «ideal» del nombre del Mesías; ambas realidades no serían más que expresiones

[24] Cf. la traducción española R. Haight, *Jesús,* (Trotta, Madrid 2013).

[25] «El planteamiento hermenéutico del que parte el autor [R. Haight] lo lleva ante todo a no reconocer en el Nuevo Testamento la base para la doctrina de la preexistencia del Verbo, ni siquiera en el prólogo del evangelio de san Juan, donde, en su opinión, el Logos debería entenderse en sentido puramente metafórico. Además, en la declaración del Concilio de Nicea sólo ve la intención de afirmar "que nada menos que Dios estaba y está presente y actúa en Jesús", convencido de que la utilización del símbolo "Logos" se debería considerar simplemente como un presupuesto y, por ello, no objeto de definición y, por último, no plausible en la cultura posmoderna. El concilio de Nicea, afirma el autor, "utiliza la Escritura de una manera que hoy no es aceptable, es decir, como una fuente de información directamente representativa de hechos o datos objetivos, acerca de la realidad trascendente". Por tanto, el dogma de Nicea no enseñaría que el Hijo o el Logos eternamente preexistente es consustancial con el Padre y engendrado por él. El autor propone "una cristología de la Encarnación, en la que el ser humano creado o la persona de Jesús de Nazaret es el símbolo concreto que expresa la presencia de Dios en la historia como Logos". Esta interpretación no es conforme al dogma de Nicea, que afirma intencionalmente, incluso contra el horizonte cultural de su tiempo, la preexistencia real del Hijo/Logos del Padre, que se encarnó, en el tiempo, para la salvación de la humanidad» (CDF, *Notificación sobre la obra «Jesus Symbol of God», del P. Roger Haight, s.j.* [13-12-2004)], II (BAC.N 673,760s).

[26] CTI, *Teología-Cristología-Antropología* (1981), II, A, en CTID 255-259.

míticas[27]. H. Küng entiende que la afirmación sobre la preexistencia del Hijo no se habría hecho para indicarnos algo sobre la identidad de Jesús o de Dios, sino para indicarnos hasta dónde llega la pretensión del crucificado y motivar la práxis cristiana. Hablar de preexistencia implica, por tanto, simplemente expresar en lenguaje mitológico la relación singular entre Dios y Jesús[28]. En estos autores, la preexistencia sería más bien una expresión con la que se motiva la misión salvífica de Cristo, pero no nos dice nada real sobre su identidad. La salvación deriva, por tanto, no de Cristo, sino de Dios con ocasión de Cristo.

Ahora bien, tal como afirma el mencionado documento de la Comisión Teológica Internacional, «los intentos de explicar las afirmaciones bíblicas sobre la preexistencia de Jesucristo a partir de fuentes míticas, helenísticas y gnósticas no han tenido éxito»[29]. La preexistencia del Hijo no sólo es intencional, sino real. Es decir, no es que Jesús reclame un origen imaginario en su intención para dar autoridad a su actuación y enseñanza, sino que su origen es realmente anterior a su concepción humana. Se funda en la generación eterna del Padre y en el papel que ha tenido en la creación del mundo. En el origen de la afirmación de la preexistencia de Jesús se encuentra el testimonio que Él mismo ofrece de sí, a partir del cual podemos reconocer una preparación de esta afirmación en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento. Ya en san Pablo aparece una interpretación de la unidad de Jesús con Dios en el sentido de una identificación de la sabiduría divina con Jesús (cf. 1 Cor 1,24; Col 2,3; Ap 5,12). También en los *dichos* de Jesús y en los Sinópticos se descubren alusiones que insinúan esta identificación (cf. Mc 6,2; Mt 11,19; 12,42; 13,34; Lc 2,40; 11,17; 7,35; 11,31.49). El Antiguo Testamento proporciona el trasfondo para una lectura cristológica de la sabiduría cuando habla de una especie de encarnación de la sabiduría identificada con Dios[30].

San Pablo expresa la unidad de Cristo con Dios cuando aplica en sentido posesivo el predicado Hijo a Dios. Aparece la fórmula «Dios y su Hijo»[31], donde «Dios» no es un concepto general superior bajo el que se incluyan las personas divinas, sino que se identifica relacionalmente con ellas, es decir, designa al Padre. El Padre posee su ser divino sólo con relación al Hijo. Por tanto, el Hijo pertenece enteramente al Padre, de quien recibe su «ser hijo» divino. La fórmula expresa asimismo la

[27] Cf. H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der Jüdischen Religion-geschichte* (Tubinga 1959) 154-159; citado en A. Amato, *Jesús el Señor*, o.c., 507.

[28] «Todas las afirmaciones sobre la filiación divina, sobre la preexistencia, sobre la mediación de la creación y sobre la encarnación, frecuentemente cubiertas de superestructuras mitológicas o semimitológicas ligadas a su tiempo, en último análisis no tienen otro objetivo que el de motivar la extraordinaria unicidad, originalidad e insuperabilidad de la llamada concretada en Jesús y con Jesús, de su oferta, de su pretensión, que es en definitiva de origen divino, no humano, que viste a los hombres incondicionalmente y sobre la que ellos pueden fiarse del todo» (H. Küng, *Ser cristiano* [Cristiandad, Madrid 1977] 571s).

[29] CTI, *Teología-Cristología-Antropología* (1981), II, A, 2, en CTID 256.

[30] Cf. Prov 8,31; Sab 9,10; Bar 3,38 (la sabiduría apareció en la tierra y conversó con los hombres); Jn 1,14.

[31] Cf. Rom 1,3.9; 5,10; 8,3.29.32; 1 Cor 1,9; 15.28; Gál 1,16; 4,4.6; Ef 1,6; Col 1,13; 2 Pe 1,17.

relación, constitutiva de la esencia de Dios, y la unidad histórico-salvífica de la revelación del Dios y Padre de Jesucristo (1 Cor 1,3) y de «su Hijo» cuando se habla de Jesús como «imagen de Dios» (2 Cor 4,4). Se muestra igualmente la unidad esencial del Hijo con el Padre cuando se habla de Jesús como revelación de la sabiduría de Dios y se le aplica el predicado divino de «Señor de la gloria» (1 Cor 2,8; Ef 1,17; Sant 2,1). Se da por supuesta la preexistencia del Hijo cuando se habla de Cristo como «mediador de la creación» (1 Cor 8,6; cf. Col 1,15-20; Ef 1,3-21). También cuando el apóstol interpreta como referida a Cristo la *roca vivificante* que proporcionó agua a los israelitas en su marcha por el desierto: «y la roca era Cristo» (1 Cor 10,4). Resumiendo, podemos decir que en san Pablo hay cuatro series de textos en los que se afirma la preexistencia de Jesús: i) los que hablan de la misión del Hijo; ii) los que presentan a Cristo antes de la encarnación; iii) los que emplean el contraste «descenso-elevación» para subrayar el abajamiento (la *kénosis)* del preexistente; y iv) los que muestran la mediación de Cristo en la creación.

En la *Carta a los Hebreos,* la preexistencia de Jesús es el presupuesto de la mediación salvífica (cf. Heb 1,1-4). Después de haber hablado Dios Padre, de múltiples maneras, a los padres por medio de los profetas, «en estos últimos días» ha hablado a los hombres «por medio del Hijo» (Heb 1,2). Respecto a Dios, se define la esencia del Hijo como «resplandor» de la «gloria» divina o como «impronta» de la esencia divina interna. Esta unidad esencial de Dios en la diferencia y la relación originaria del Padre y el Hijo es el presupuesto para redimir a los hombres de sus pecados en la exaltación del Hijo a la derecha de la Majestad (cf. Heb 1,3).

No obstante, el testimonio más explícito sobre la preexistencia de Jesús aparece en el Prólogo del evangelio de san Juan (1,1-16), donde se afirma la divinidad del Verbo, su consubstancialidad con el Padre, su función creadora y su encarnación.

Resumiendo los datos del Nuevo Testamento, podemos mantener que la preexistencia de Jesús es evocada cuando se afirman los siguientes aspectos de su ser y misión: la elección y predestinación eterna; el envío y la misión del Hijo de Dios al mundo; la *kénosis* en la encarnación-pasión-muerte-exaltación; la presencia y acción velada de Cristo en la historia del pueblo elegido; la mediación en la creación y en la conservación del mundo; el primado cósmico y la universalidad de la redención; y la exaltación como sumisión de las potencias del mal.

2. Significado cristológico de la preexistencia

La encarnación del Hijo de Dios, su misión, su misterio pascual, su gloriosa exaltación a la diestra del Padre exigen su preexistencia. La verdadera identidad de Cristo sólo puede entenderse remontándose a su origen eterno junto al Padre. La gloria del resucitado es irradiación de la gloria del preexistente. Los testimonios bíblicos muestran que Cristo muerto y resucitado tiene su origen verdadero en el seno del Padre, por eso posee una supremacía cósmica.

> El enunciado sobre la preexistencia del Verbo no es el resultado de un razonamiento especulativo o filosófico, sino la simple formulación del misterio: Jesús es verdaderamente el Hijo Unigénito del Padre, amado desde siempre, y es la Palabra en la cual Dios mismo se autocomunica a los hombres[32].

La verdadera identidad de Jesús sólo se esclarece desde el Misterio del Dios Trinitario que Él mismo revela. En la vida eterna del Logos preexistente está el fundamento de la revelación de Dios en la historia. La generación eterna del Hijo es el fundamento de su nacimiento histórico y la raíz de la primera y de la nueva creación.

La afirmación de la preexistencia de Jesús posee, además, un significado salvífico de enorme importancia. Si Jesucristo no fuese Él mismo eterno, no podría introducirnos en la vida eterna. La salvación «al final» requiere el señorío del Salvador «desde el principio». A la luz de la preexistencia de Cristo, creación y redención se descubren formando parte de un único designio de salvación.

3. Encarnación y devenir del Verbo preexistente

La tradición bíblica y eclesial ofrece dos datos igualmente irrefutables en aparente contradicción. Por un lado, se afirma con claridad el carácter trascendente, inmutable y eterno de Dios. Por otro, se afirma con igual claridad que quien se ha encarnado es el Verbo preexistente y eterno. Es decir, tan verdadera es la inmutabilidad de Dios como su hacerse hombre (devenir). ¿Cómo armonizar ambos datos?

La *solución tradicional* mantiene que el devenir y la pasibilidad de Dios no serían reales, sino sólo «de razón». Al estar Dios fuera del orden creado, son las criaturas las que se ordenan a Él y no viceversa. Es decir, mientras en las criaturas hay una relación real con Dios, Dios no mantiene una relación real con ellas, sino sólo de razón, en cuanto se ordenan a Él[33]. Por eso, en la encarnación el devenir afecta únicamente a la naturaleza humana asumida por el Verbo[34]. Esta es la postura clásica de la escolástica desde Santo Tomás de Aquino.

Otros interpretan la inmutabilidad divina como *fidelidad moral de Dios* a sí mismo, a sus promesas y a su actuar salvífico en la historia.

[32] J. RATZINGER, «Introducción a la Declaración *Mysterium Filii Dei*», en CDF, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios* (Palabra, Madrid ²2005) 27.

[33] «Como Dios está fuera de todo el orden creado, y todas las criaturas se ordenan a Dios, y no Dios a ellas, es indudable que las criaturas dicen relación real a Dios, pero en Dios no hay, respecto a las criaturas, relación real alguna, sino exclusivamente de razón, por cuanto las criaturas se refieren a Él» (*STh* I q.13 a.7 resp. [BAC.N 688,353]).

[34] «Que la divina persona esté de nuevo en alguno o que sea tenida de alguien en el tiempo, no arguye mudanza en la persona divina, sino en la criatura; y así de Dios se dice en el tiempo que es Señor, debido a una mudanza en la criatura» (*STh* I q.43 a.3 ad.2 [BAC.N 689,445]).

Bajo la perspectiva histórico-salvífica, la inmutabilidad se entiende como fidelidad de Dios a la Alianza: lo que Dios promete lo cumple[35].

Ahora bien, se debe tener en cuenta que la fidelidad moral de Dios se fundamenta en su inmutabilidad metafísica. La novedad de la encarnación debe reconocerse, no fuera de Dios en un efecto creado, sino en el acto interior de compromiso de Dios mismo. Dios es acto puro, ser absolutamente dinámico y perfectísimo. «Inmutabilidad» no significa en Él condición de estático o inmóvil, sino «mantenimiento o perseverancia en la perfección». Dios, que es el viviente por excelencia, explicita su sobreabundante vitalidad tanto en la creación como en la encarnación sin perder nada de su perfección. Por eso, Él puede libremente irrumpir en el devenir a diferencia de la criatura para quien el devenir constituye una exigencia intrínseca de su ser. Por tanto, el devenir de Dios es libertad y gratuidad absoluta, fluye de la sobreabundancia de su vida y de su amor. Por eso, no sólo no supone imperfección, sino que se convierte en principio supremo de novedad y de restauración de la humanidad.

III. LA UNIDAD DE SUJETO EN CRISTO: LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

La Iglesia confiesa que Jesús es inseparablemente verdadero Dios y verdadero hombre. Los concilios ecuménicos del primer milenio cristiano nos han dejado formulaciones claras y precisas sobre la singular identidad de Jesús de Nazaret: Él es verdaderamente el Hijo de Dios que se ha hecho hombre sin dejar de ser Dios. La condición divino humana de Jesucristo no implica que sea en parte Dios y en parte hombre, ni que sea el resultado de una mezcla confusa entre lo divino y lo humano. El único Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre sin dejar de ser verdaderamente Dios.

Los abundantes testimonios bíblicos, ya presentados, sobre el misterio de la unidad en Cristo pueden resumirse en las fórmulas sintéticas de Rom 1,3s: «Nacido según la carne, Hijo de Dios según el Espíritu»; y de Jn 1,14: «El Verbo se hizo carne». La teología patrística subrayó el doble nacimiento: del Padre en la eternidad como Hijo de Dios, y de María en la historia como hombre. Esta doble dimensión fue expresada posteriormente con los términos «sustancia» y «naturaleza». Para indicar su unidad se empleó el concepto de «persona». El Concilio de Calcedonia (451) definió de forma precisa la unidad de sujeto en Cristo manteniendo la distinción sin separación de su condición divina y humana:

> Siguiendo, pues, a los santos padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo Hijo y Señor nuestro Jesucristo... se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo único en dos naturalezas,

[35] «Desde el punto de vista histórico-salvífico la inmutabilidad de Dios se muestra como inmutabilidad de su fidelidad a sus promesas, en cuanto cumple sus promesas» (H. MÜHLEN, *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura* [Queriniana, Brescia 1974] 50).

> sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; la diferencia de naturalezas en ningún modo queda suprimida por la unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona[36].

El Concilio II de Constantinopla (553) precisó aún más esta Definición, saliendo al paso de nuevas versiones del error nestoriano que concebían la naturaleza humana de Cristo como una especie de sujeto personal, negando en consecuencia la unidad personal en Él. Afirmando que en Jesucristo hay una sola persona, el Concilio estableció con claridad que todo en la humanidad de Jesús debe ser atribuido a su persona divina como a su propio sujeto[37]. El *Catecismo de la Iglesia Católica* resume bien esta enseñanza cuando recuerda la aportación del concilio constantinopolitano:

> Después del Concilio de Calcedonia, algunos concibieron la naturaleza humana de Cristo como una especie de sujeto personal. Contra estos, el quinto Concilio Ecuménico, en Constantinopla, el año 553 confesó a propósito de Cristo: «No hay más que una sola hipóstasis [o persona] [...] que es nuestro Señor Jesucristo, *uno de la Trinidad*». Por tanto, todo en la humanidad de Jesucristo debe ser atribuido a su persona divina como a su propio sujeto, no solamente los milagros sino también los sufrimientos y la misma muerte: «El que ha sido crucificado en la carne, nuestro Señor Jesucristo, es verdadero Dios, Señor de la gloria y uno de la Santísima Trinidad» (CCE 468).

La unidad de sujeto en Cristo no supone confusión de las dos naturalezas (contra el monofisismo), ni unión extrínseca (contra el nestorianismo); incluye la integridad de la naturaleza humana (contra el apolinarismo), la realidad de su naturaleza divina (contra el arrianismo), y una duplicidad de voluntades y operaciones naturales (contra el monoenergismo y monotelismo). La unidad de lo humano y de lo divino en Cristo se realiza en la persona *(hipóstasis)* divina del Verbo; es *unión hipostática.*

La fórmula «unión hipostática» se acuña a partir del Concilio de Calcedonia (451) como expresión adecuada con la que se formula la unidad de sujeto en Cristo: en la única Persona del Verbo se han unido la naturaleza humana y la naturaleza divina. La *unión* de lo humano y de lo divino en Cristo se ha realizado *en la hipóstasis.* La fórmula implica dos consideraciones: la naturaleza de la unión y el hecho de que esta se dé en la persona. Respecto a la *unión,* el debate provocado por Nestorio esclarece que se trata de una unión en sentido metafísico y no meramente moral. El término empleado para designar esta unión es *hénosis* y se rechazan otros como *sináfeia* (conjunción). La unión no implica confusión, ni cambio, ni mezcla. Cristo es el *Verbo encarnado.* Respecto a la *hipóstasis* hay que añadir a lo ya dicho que es justamente

[36] Concilio de Calcedonia (451), *Definición* (FIC 288; DzH 301-302; Mansi VII,116; COD 86-87).

[37] Cf. Concilio II de Constantinopla (553), Sesión 8, c. 3-4 (FIC 298; DzH 424).

la Persona del Verbo la que garantiza la unión de las dos naturalezas. La Persona no es el resultado de la fusión de ambas naturalezas, sino que una y otra son apropiadas por el Verbo. La Persona del Verbo que ya poseía la naturaleza divina por ser Dios —la misma y única naturaleza divina del Padre y del Espíritu— asume en la encarnación la naturaleza humana. De forma que el sujeto del hombre Jesús es el Verbo encarnado. El «ser hombre» de Cristo tiene su enraizamiento ontológico en la Persona del Verbo. De esa manera, la humanidad ha quedado unida para siempre a Dios. Por eso, en la unión hipostática la naturaleza humana llega a su plenitud.

En síntesis, a la pregunta «qué es Jesucristo» respondemos con la Iglesia: *es* verdadero Dios y verdadero hombre, es decir, distinguimos en Él dos naturalezas, la divina y la humana. A la pregunta «quién es Jesucristo» respondemos: es la Persona divina del Hijo de Dios hecho hombre.

CAPÍTULO III

JESUCRISTO, VERDADERO DIOS

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009) 439-497; CASES, E., *Cristología breve* (Eunsa, Pamplona 2003) 32-42; CTI, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979), en CTID 219-242; ÍD., *Teología-Cristología-Antropología* (1981), en CTID 243-264; LADARIA, L. F., *La Trinidad, misterio de comunión* (Secr. Trin., Salamanca 2002) 11-64; ÍD., *Jesús y el Espíritu: la unción* (Monte Carmelo, Burgos 2013); NERI, F., *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1999); K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis,* II (Cristiandad, Madrid ²1977) 278; ÍD., «Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"», en *Escritos de Teología,* IV (Taurus, Madrid 1964) 105-136.

Jesucristo revela el rostro del Padre. Con la encarnación, la Revelación alcanza su culmen en la Historia de la Salvación (cf. Heb 1,1; Gál 4,4). El Verbo encarnado nos revela el Misterio de Dios Trinidad. El Hijo nos ha revelado el Misterio de Dios como comunión trinitaria y ha desvelado el origen y la meta de todo cuanto existe. El que asume la carne es «uno de la Trinidad». El mismo Hijo que revela el misterio de la Santísima Trinidad revela la encarnación como acontecimiento trinitario: el Padre envía, el Hijo obedece, el Espíritu Santo coopera. Después de estudiar la encarnación en sí misma y de presentar a Jesucristo, a partir de la revelación que Él mismo hace de sí, como Persona divina en comunión con el Padre y el Espíritu Santo, debemos estudiar ahora la implicación de la Trinidad en este acontecimiento.

El misterio de la encarnación y el misterio trinitario están en íntima y recíproca relación. La Trinidad encuentra en la encarnación su expresión y su prolongación *hacia afuera*. La encarnación es la flor de una raíz que tiene su origen en el proceso trinitario, brota de la abundancia trinitaria[1]. Para expresar el misterio de la vida intratrinitaria se ha utilizado la fórmula «Trinidad inmanente»; para designar a la Trinidad en su actuación *ad extra* («hacia afuera») se habla de «Trinidad económica»[2].

[1] Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 439-497.

[2] «La *tesis fundamental* ("Grundaxiom") que establece esta conexión entre los tratados, y que pone de relieve a la Trinidad como misterio salvífico para nosotros (en su realidad y

Desde la Trinidad económica se llega al conocimiento de la Trinidad inmanente, al misterio de la vida íntima de Dios. En el acontecimiento de la encarnación de Cristo actúa y se manifiesta la Trinidad. La obra de la redención revela la plenitud de la Trinidad. El Dios revelado es el mismo Dios escondido. En la historia de Jesús se revela el misterio de la Trinidad. Toda la misión y la obra de Jesús se desarrollan bajo el signo de su unidad, preexistente y eterna, con el Padre y el Espíritu Santo. La teología trinitaria se ha desarrollado a partir de la teología del misterio de la encarnación[3]. Sólo a partir de la historia de la salvación («la economía salvífica») y de la revelación que en ella hace Dios de sí mismo podemos acceder al misterio de la vida íntima del Dios uno y trino[4].

I. TRINIDAD Y ENCARNACIÓN

Los teólogos medievales se ocupan de forma recurrente de la cuestión de la encarnación como obra trinitaria y se preguntan si podría haberse encarnado cualquiera de las Personas divinas y si fue más conveniente que lo hiciera el Hijo[5]. En la época patrística la pregunta no se plantea en esos términos, sino que se pone la encarnación del Hijo en el contexto inmediato de la salvación.

1. La teología de los Santos Padres

Los Padres parten de los hechos acaecidos en la historia y desde ahí muestran la relación entre la encarnación y el misterio trinitario. En los autores prenicenos la generación eterna del Hijo se explica en función de su mediación creadora, de modo que se afirma en coherencia que la salvación es realizada por quien desde el principio ha mediado entre el Padre y las criaturas. Por eso, como ya vimos, en la antigüedad cristiana las manifestaciones divinas del Antiguo Testamento se atribuyen al Hijo. Es el Hijo el que da a conocer al Padre y, gracias al Hijo hecho hombre, el hombre puede llegar a ser hijo de Dios. Por eso, aunque en la época patrística no se encuentra propiamente la pregunta sobre la conveniencia

no sólo como doctrina), podría formularse así: *La Trinidad "económica" es la "Trinidad inmanente", y a la inversa»* (K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis,* II [Cristiandad, Madrid ²1977] 278; ÍD., «Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"», en *Escritos de Teología,* IV [Taurus, Madrid 1964] 105-136).

[3] "El objetivo fundamental al que tiende la teología consiste en presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe. Por tanto, el verdadero centro de su reflexión será la contemplación del misterio mismo de Dios Trino. A Él se llega reflexionando sobre el misterio de la encarnación del Hijo de Dios» (FR 93).

[4] Cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión* (Secr. Trin., Salamanca 2002) 11-64.

[5] Cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1999).

de la encarnación al Hijo, sí hay una enseñanza recurrente que vincula la obra creadora a la mediación salvífica. Así, por ejemplo, san Atanasio de Alejandría afirma:

> Después él mismo [el autor de la Carta a los Hebreos] da la razón por la que no se debía hacer hombre otro sino el Hijo de Dios: «Convenía en efecto que aquel a causa del cual y por el cual son todas las cosas, que había de llevar a muchos hijos a la gloria, perfeccionara mediante la pasión al autor de su salvación» (Heb 2,10). Con estas palabras significa que no era propio de otro sacar a los hombres de la corrupción que había surgido, sino del Verbo de Dios, mediante el cual al principio habían sido creados[6].

Si la creación ha sido llevada a cabo por el Hijo, también la salvación debe ser realizada por Él. Además, corresponde al Hijo la encarnación y la salvación del hombre porque Él es el modelo según el cual los hombres han sido creados. Si el hombre ha sido creado a imagen del Hijo, corresponde al Hijo renovar su imagen en el hombre.

> De la misma manera, el Hijo santísimo del Padre, que es la imagen del Padre, ha venido a nuestras regiones para renovar al hombre hecho según él y para volver a encontrarlo, cuando estaba perdido, mediante la remisión de sus pecados, como dice Él mismo en los evangelios: «he venido a encontrar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10)[7].

Antes que san Atanasio, autores como san Ireneo y Tertuliano se expresan en términos aún más claros. El hombre ha sido creado a partir del modelo del Hijo, «el hombre futuro», «el que iba a encarnarse» *(incarnaturus)*. A imagen del Hijo y en previsión del futuro ha sido plasmado el hombre. Es el designio original de la encarnación lo que está en primer plano.

San Agustín aborda la cuestión desde una perspectiva novedosa al no fijarse tanto en la relación entre creación y encarnación cuanto en las mismas relaciones intratrinitarias. Si el Padre es el que engendra y el Hijo es el engendrado, es congruente que sea el Padre el que envíe y el Hijo el enviado[8]. Aunque algunos autores han atribuido a san Agustín la afirmación de la posibilidad de la encarnación de las tres divinas personas[9], tal atribución no está justificada. Es verdad que el hiponense considera, a diferencia de los autores precedentes, que cualquiera de las personas divinas podría haberse manifestado visiblemente en el Antiguo Testamento, aunque también sostiene que, en el caso de que fuera el Padre, no podría decirse que ha sido enviado ni por el Hijo ni por el

[6] SAN ATANASIO, *De incarn. Verbi* 2,10 (SCh 199,300; BPa 6,48).

[7] Ibíd. 3,14 (SCh 199,315; BPa 6,54).

[8] «Así como el Padre engendró y el Hijo fue engendrado, así el Padre envía y el Hijo es enviado. Pero el que envía y el enviado, así como el engendrador y el engendrado, son uno, porque el Padre y el Hijo son una misma cosa. Y uno con ellos es el Espíritu Santo, porque los tres son unidad» (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* IV,20,29 [CCL 50,199; BAC.N 39,326]).

[9] Cf. p. ej. K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento...», a.c., 362. Para otros autores y su valoración, cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión,* o.c., 19 n. 28.

Espíritu Santo[10]. Pero san Agustín no amplía esa consideración a la encarnación sino que, sin plantear la cuestión de forma explícita, muestra la conveniencia de la encarnación en congruencia con los rasgos distintivos del Hijo en el seno de la Trinidad.

Genadio de Marsella sitúa la reflexión en la misma perspectiva buscando en la vida trinitaria la razón de la encarnación del Hijo y no de las otras personas divinas:

> No asumió la carne el Padre, ni el Espíritu Santo, sino sólo el Hijo; de manera que el que en la divinidad era Hijo de Dios Padre, él mismo se hiciera en la humanidad hijo de una madre humana y así el nombre de hijo no pasara a otro que no fuera Hijo a causa de la generación eterna. Por tanto, el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, nacido de Dios como Hijo de Dios según la verdad de la naturaleza y según la verdad de la naturaleza hijo del hombre [nacido] del hombre. De tal manera que el que ha sido verdaderamente engendrado tuviera el nombre de Hijo no por adopción ni por denominación, sino por el hecho de nacer según uno y otro nacimiento, y el verdadero Dios y verdadero hombre fuera un solo Hijo. Pues no confesamos ni dos cristos ni dos hijos, sino un solo Hijo, Dios y hombre[11].

Un solo Hijo es Dios y hombre verdadero, hijo en cuanto Dios y en cuanto hombre. Un solo Hijo Dios y hombre. Fulgencio de Ruspe se expresa en términos semejantes y se justifica la encarnación del Hijo a partir de las características de cada una de las Personas divinas en el seno de la Trinidad: el que ha sido engendrado eternamente debe también serlo en el tiempo; el que es Hijo en cuanto Dios debe también serlo en cuanto hombre[12].

[10] «La sencilla y cauta lección de los misterios divinos me lleva a la conclusión de que no se puede concretar, sin temeridad, cuál de las tres divinas personas se apareció a los padres y profetas mediante formas sensibles, imaginarias o reales, a no ser que el contexto de la lección nos suministre indicios probables» (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* II,18,35 [CCL 50,126; BAC.N 39,232]). «Porque aun en la hipótesis de que Dios Padre hubiera querido manifestarse en la criatura visible, a Él sujeta, sería un absurdo mayúsculo pensar que había sido enviado por el Hijo, a quien engendró, o por el Espíritu Santo, que de Él procede» (ibíd. IV,21,32 [CCL 50,205; BAC.N 39,332s]).

[11] GENADIO DE MARSELLA, *De eccl. dogm.*, 2 (PL 58,981).

[12] «Por tanto, como según aquella divinidad en la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola cosa no creemos que el Padre haya nacido, ni tampoco el Espíritu Santo, sino solamente el Hijo, igualmente la fe católica cree y anuncia que solamente el Hijo ha nacido según la carne. Pues tampoco en aquella Trinidad sería propio solamente del Padre no haber nacido, sino haber engendrado un solo Hijo (ni sería propio solamente del Hijo el no haber engendrado, sino haber nacido de la esencia del Padre; ni propio del Espíritu Santo ni haber nacido ni haber engendrado, sino ser el único que procede de la eternidad inmutable del Padre y del Hijo) si Dios Padre que según la naturaleza divina no ha nacido de ningún Dios, naciera no obstante de la Virgen según la carne. Pues si el Padre naciera de la Virgen, una sola persona sería Padre e hijo» (FULGENCIO DE RUSPE, *De fide ad Petrum* 7 [II] [CCL 91A,716]).

2. La teología de los autores medievales

La cuestión explícita de la posibilidad de la encarnación por cada una de las personas divinas se plantea por primera vez con san Anselmo de Canterbury. San Anselmo tuvo que salir al paso del error del canónigo Roscelino, quien sostenía que, al ser la Trinidad un único Dios, el Padre y el Espíritu Santo se encarnaron con el Verbo[13]. San Anselmo refuta el error aclarando lo que es uno (naturaleza o sustancia) y distinto (persona) en la Trinidad[14], y exponiendo por qué la encarnación conviene al Verbo y no a las otras personas divinas[15]. El arzobispo de Canterbury ofrece tres razones de la conveniencia de la encarnación al Verbo: i) para evitar que hubiera dos hijos en la Trinidad; ii) porque el que se encarnase debía rogar al Padre; y iii) porque debía combatir contra el demonio. Estas tres razones convienen de forma singular al Hijo, pues el que es Hijo de Dios es también Hijo del hombre, por ser Hijo intercede de forma más adecuada al Padre, y por ser Hijo vence con la obediencia al demonio que cayó por desobediencia.

> Pero, ¿por qué Dios se ha encarnado más bien en la unidad de la persona del Hijo que en la unidad de una de las otras personas? Aunque no entra en nuestro plan tratar este punto en la presente epístola, sin embargo, puesto que se ha presentado la ocasión, pienso que debo dar alguna razón. Pues bien, si el Espíritu Santo se hubiera encarnado como se encarnó el Hijo, el Espíritu Santo sería el Hijo del hombre, y, por lo mismo, habría dos hijos en la Santísima Trinidad, a saber, el Hijo de Dios y el Hijo del hombre, de donde se originaría cierta duda y confusión al hablar de Dios Hijo, porque tanto uno como otro sería Dios Hijo, aunque uno fuese Hijo de Dios y el otro Hijo del hombre [...] Y si el Padre se hubiera encarnado en la unidad de su persona, la pluralidad de hijos produciría en Dios los mismos inconvenientes y alguno más [...] Hay otra razón por la cual la encarnación conviene más al Hijo que a otra persona. Aquel que debía encarnarse debía rogar por el género humano, y el espíritu humano concibe como más conveniente que el Hijo ruegue al Padre que no otra persona a otras, aunque esta oración no sea hecha por la divinidad, sino por la humanidad a la divinidad, y es el Hijo de Dios quien la hace, porque este hombre, por la unidad de persona, es el Hijo de Dios. Además, el que debía tomar la humanidad debía venir para combatir contra el demonio y para interceder, como ya dije, por los hombres, ya que ambos, el demonio y el hombre, quisieron por usurpación hacerse semejantes a Dios, puesto que usaron de su voluntad propia. Y porque quisieron hacerlo por

[13] El error de Roscelino es resumido por san Anselmo con estas palabras: «Si en Dios las tres personas no son más que una cosa, y si no son tres cosas cada una de por sí separadamente, como tres ángeles o tres almas, de tal manera, sin embargo, que por el poder y la voluntad sean completamente el mismo ser, síguese que el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo» (San Anselmo, *Carta sobre la encarnación del Verbo* 1 [BAC.N 82,687]).

[14] «El Padre y el Hijo no son, según la sustancia, ni varios ni distintos uno del otro, porque no son dos sustancias, ni el Padre una sustancia distinta del Hijo, sino que el Padre y el Hijo son una sola y única sustancia. Pero según la persona son varios y distintos uno de otro, porque el Padre y el Hijo no son una sola y misma persona, sino dos distintas entre sí» (ibíd. 9 [l.c., 715]).

[15] Cf. San Anselmo, *Carta sobre la encarnación del Verbo* (BAC.N 82,681-735).

> latrocinio, lo han querido también por falsedad, no pudiendo hacerlo más que injustamente, puesto que la voluntad propia del ángel o del hombre es aquella que es contraria a la voluntad de Dios [...] Ninguna de las tres personas de Dios se ha humillado más convenientemente «tomando la forma de esclavo» (Flp 2,7) para combatir al demonio y para interceder por el hombre, que por un falso latrocinio habían pretendido la semejanza con Dios, que la persona del Hijo, que, siendo el esplendor de la luz eterna y la verdadera imagen del Padre, «no ha creído que era un latrocinio para él ser igual a Dios, sino que por una igualdad y una semejanza verdadera ha dicho: Yo y el Padre somos una misma cosa» (Jn 10,50). Y «aquel que me ve, ve también al Padre» (Jn 14,9). Porque nadie puede con más justicia vencer o castigar al culpable, nadie puede perdonarle o interceder por él más misericordiosamente que aquel a quien está probado que la injuria ha sido hecha más particularmente, y nada hay más convenientemente opuesto a la falsedad para derribarla, o aplicado para curarla, que la verdad. Porque aquellos que se atreven a arrogarse una falsa semejanza con Dios, parecen faltar más particularmente contra aquel que se sabe ser la verdadera semejanza de Dios Padre. Ahora bien, como se ha dicho, se ha unido a un hombre en la unidad de su persona, de suerte que las dos naturalezas, la divina y la humana, son una persona[16].

Por su parte, Hugo de San Víctor explica también que fue el Hijo el que se encarnó y no el Padre o el Espíritu Santo porque convenía que el que era Hijo en la divinidad lo fuera también en la humanidad, y porque, así como el Padre hizo el mundo por su sabiduría, convenía que también por ella lo redimiera.

> No procedía que el Padre se encarnara, porque no convenía que fuera enviado por otro quien no tenía su origen en otro. Ni el Espíritu Santo asumió la carne, para que no fuera hijo en la humanidad y otra cosa en la divinidad, y no hubiera dos hijos en la Trinidad. Por eso, es la persona del Hijo la que se encarna, para que el mismo que era Hijo en la divinidad, fuera Hijo también en la humanidad. Y convenía que, así como el Padre hizo el mundo por su Sabiduría, así también por Ella lo redimiera[17].

En su obra mayor, *Los misterios de la fe cristiana,* Hugo retoma esos mismos argumentos y los presenta en coherencia con las relaciones de las Personas divinas entre sí, en el seno de la Trinidad.

> Fue enviado el Hijo y no el Padre o el Espíritu Santo porque no era conveniente que el Padre, que no tiene su origen en otro, fuera enviado por otro... El Hijo fue enviado primero porque tiene su origen en el solo Padre, luego fue enviado el Espíritu Santo porque procede del Padre y del Hijo... Vino el Hijo por naturaleza enviado por el Padre para llamar a los que recibirían en herencia la adopción y verificar su asentimiento a la gracia de la adopción, pues sin el asentimiento del Hijo los alejados no iban a recibir del Padre la herencia. Por eso, el Padre envía para ganar hijos y el Hijo viene para ganar hermanos[18].

[16] Ibíd. 10 (l.c., 719-721).
[17] Hugo de San Víctor, *Summa Sententiarum* I,15 (PL 176,70).
[18] Íd., *De sacramentis christianae fidei* II,1,2 (PL 176,371s).

También Ricardo de San Víctor presenta la encarnación como obra de la Trinidad: la salvación es querida por el Padre para librar al hombre del pecado, es ganada por el Hijo con su expiación y es concedida al hombre por el Espíritu Santo con el perdón. Repitiendo los argumentos de su maestro Hugo, también Ricardo sostiene que la encarnación convenía al Verbo por ser el Hijo (para llevar al hombre a la filiación adoptiva), por ser la Palabra (para restaurar al que fue creado por la Palabra) y por ser la Sabiduría (para vencer el engaño del diablo).

> De lo dicho resulta claro, según creo, que a ninguna otra persona en la Trinidad convenía más que se reparase que al Padre, y a ningún otro convenía más que expiase la culpa del hombre ante el Padre sino al Hijo. Y así, la altísima Trinidad de personas, siendo un único Dios, se dividió entre sí la obra de la salvación del hombre, de modo que el Padre castigase la única y misma culpa del hombre, el Hijo la expiase y el Espíritu Santo la perdonase. A mayor gloria del hombre caído, es decir, para que el hombre pudiese resurgir por la justicia, el Padre exige una satisfacción, el Hijo la ofrece y el Espíritu Santo se interpone como medio. Este es el camino, esta es la puerta de la salvación; este es el modo más elevado y más adecuado para la redención del hombre[19].

En las *Sentencias* de Pedro Lombardo la exposición sobre el misterio de Jesucristo se abre con la presentación de la encarnación como obra de la Trinidad[20]. El objetivo de la Distinción primera de la Parte III es mostrar a la persona que asume la encarnación. Lombardo procede en tres momentos. *Primero* presenta al Hijo de Dios, persona que muestra la encarnación, recurriendo a textos de la Sagrada Escritura en los que se afirma que fue la segunda persona de la Trinidad quien se encarnó. La encarnación se presenta así como la misión del Hijo de Dios. *En segundo lugar,* se exponen las razones por las que asumió la carne el Hijo y no otra persona de la Trinidad. En concreto, Lombardo ofrece tres: i) porque el Hijo es el Verbo al que se atribuye la sabiduría y, si todo se hizo por ella, convenía que todo se restaura por ella; ii) porque la encarnación es como una misión de una persona divina a los hombres y no convenía que quien no procedía por no tener origen en otro (el Padre) fuera enviado, como tampoco que el Espíritu Santo fuera enviado a la carne, por lo que fue el Hijo el que se encarnó; iii) porque era más conveniente que la misma persona fuera Hijo de Dios e Hijo del hombre, de modo que no hubiera dos hijos en la Trinidad.

> La misión del Hijo es la propia encarnación: pues Él fue enviado, y por lo mismo se hizo visible al mundo en forma de hombre [...] *Por qué el Hijo asumió la carne, y no el Padre ni el Espíritu Santo.* Se va a explicar puntualmente por qué se encarnó el Hijo, no el Padre ni el Espíritu Santo. Pues el Hijo solo asumió al hombre. *[Primera razón]* Porque según el orden adecuado y elevado que la sabiduría de Dios aconsejó, de manera que Dios, que en su sabiduría hizo el mundo —según se dice: «Todo lo hiciste sabiamente, Señor» (Sal 103,24)— con la misma restauró «lo

[19] Ricardo de San Víctor, *Liber de Verbo incarnato*, 11 (PL 196,1005; *Il Cristo*, V,16).
[20] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* III,1 (PL 192,757-759).

> que hay en el cielo y en la tierra» (Ef 1,10) [...] [*Segunda razón*] Fue enviado el Hijo y no el Padre porque es más conforme al orden natural que fuera enviado quien procede de otro, que quien no procede de otro. Ahora bien, el Hijo procede del Padre, y el Padre, en cambio, no procede de nadie. *[Tercera razón]* Fue enviado, por tanto, primero el Hijo, que procede del Padre solo; después también el Espíritu Santo que procede del Padre y el Hijo. Pero solo el Hijo fue enviado en cuerpo carnal, no el Espíritu Santo, así como tampoco el Padre. Y eso sucedió para que quien era Hijo de Dios en la divinidad, en la humanidad se hiciera Hijo del hombre. No adoptó la carne el Padre ni el Espíritu Santo, para que el Hijo no fuera uno en la divinidad y otro en la humanidad; y para que no fueran lo mismo el Padre y el Hijo, si Dios Padre nacía del hombre[21].

Se trata de razones de conveniencia, pues, en rigor, también el Padre y el Espíritu Santo podrían haberse encarnado. Lombardo es el primer autor que se inclina a afirmar que cualquiera de las tres personas divinas podía haberse encarnado.

> En cambio, se discute si el Padre o el Espíritu Santo pudieron encarnarse, o incluso también si ahora pueden; y se puede responder verdaderamente que pudieron antes y pueden ahora asumir la carne, y hacerse hombre, tanto el Padre como el Espíritu Santo. Así como el Hijo se ha hecho hombre, así también pudieron y pueden hacerlo el Padre y el Espíritu Santo[22].

En tercer lugar, Lombardo se pregunta si el Hijo al encarnarse hizo algo que no hicieron el Padre ni el Espíritu Santo, alterando la actuación en unidad indivisa de la Trinidad. Responde afirmando que la acción de encarnarse es hecha efectivamente por toda la Trinidad, pero sólo asume la humanidad el Hijo, es decir, la Trinidad obró la encarnación, pero en el Verbo.

> La Trinidad realizó la asunción de la carne, pero en el Verbo, no en el Padre ni en el Espíritu Santo *(Trinitas ergo carnis assumptionem fecit, sed Verbo, non Patri vel Spiritui Sancto)*. Pues si hubiese realizado la encarnación el Padre para sí y el Hijo para sí, o el Padre para el Hijo y el Hijo para el Padre, ya no sería la acción de ambos la misma, sino separada[23].

En el *Comentario* de santo Tomás de Aquino a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, la pregunta sobre la persona que asume la carne se amplía notablemente y se desarrolla en cinco temas: si una persona [divina] puede asumir la carne sin que la asuma otra; si es así, por qué el Hijo asumió la carne; si el Padre o el Espíritu Santo pudieron y pueden asumir la carne; si es así, si pudieron asumir la misma naturaleza en número; y, si una persona puede asumir dos naturalezas humanas en número. La clave de la argumentación del Aquinate está en el análisis de la expresión «asumir la carne», empleada por Lombardo. Santo Tomás distingue entre

[21] Ibíd. III,1,1-2 (l.c., 757s).
[22] Ibíd. III,1,3 (l.c., 758).
[23] Ibíd. III,1,4 (l.c., 758s).

la acción de asumir y el término de la asunción. La acción de asumir es obra conjunta de la Trinidad, lo asumido se realiza en el Verbo.

> Asumir implica dos cosas: una, la acción; la otra, el término de la unión; pues asumir significa tomar para sí. Por tanto, todo lo que tiene de acción esta palabra, todo es común a los tres. Entonces, es verdadero afirmar que toda la Trinidad unió la naturaleza humana al Hijo en una persona. Sin embargo, el término de la unión es sólo la persona del Hijo y no del Padre; y, por ello, el Hijo asumió la carne y no el Padre ni el Espíritu Santo[24].

A la luz de esta distinción, queda claro que la acción de encarnarse es obrada efectivamente *(effective)* por toda la Trinidad, pero sólo asume la naturaleza humana la persona del Hijo, que la asume «terminativamente» *(terminative)*.

En cuanto a la conveniencia de la encarnación del Hijo, el *Comentario a las Sentencias* ofrece una formulación amplia apoyada en los nombres y títulos con que nos dirigimos a Jesucristo. Detrás de cada nombre está la confesión de una dimensión salvífica de la actuación de Cristo y esa actuación en la historia es la que permite vislumbrar la conveniencia en el seno de la Trinidad. La conveniencia se percibe atendiendo a lo que es propio a Jesucristo y a lo que le es apropiado. Le es propio ser Hijo, Verbo, Imagen y «Persona intermedia» en la Trinidad. Le es apropiado ser sabiduría, poder, igualdad y belleza.

> La conveniencia de la encarnación del Hijo puede observarse en lo que le es propio y en lo que es apropiado. En lo que le es propio pueden considerarse cuatro cosas: que es Hijo, que es Verbo, que es Imagen y que es la persona intermedia de la Trinidad.
>
> Primero, en cuanto es imagen tiene conveniencia con el que iba a ser reparado, con el hombre, que fue hecho a imagen de Dios; por ello fue oportuno que la imagen asumiese la imagen, la increada a la creada.
>
> Segundo, en cuanto es Hijo es acorde con el modo de la reparación cumplida por misterios de la encarnación y de la pasión; pues en cuanto proviene de otro —lo cual le es común con el Espíritu Santo—, se muestra la autoridad del Padre respecto a él. Por lo cual, a Él le correspondió ante el Padre la súplica, la satisfacción y otras cosas de este tipo, que demuestran la autoridad del Padre. En cuanto a que en el Hijo se advierte un determinado modo del origen, fue conveniente que naciera, para que quien es Hijo de Dios en la divinidad, en la humanidad sea Hijo de la Virgen, de manera que no haya varios hijos en la Trinidad. También le era conveniente, en cuanto es hijo natural, que los otros sean adoptados y coherederos por aquel que tiene la herencia de manera natural.
>
> Tercero, en cuanto es Verbo le es congruente la tarea de predicación y la doctrina, porque la palabra manifiesta al que la dice, y Él mismo manifestó al Padre, en Jn (17,6): «Padre, he manifestado tu nombre a los hombres».
>
> Cuarto, en cuanto es la persona intermedia de la Trinidad, era conveniente con el último efecto, que es la reconciliación del hombre con Dios. Pues es oportuno que el que está en el medio sea también el mediador.

[24] STO. TOMÁS DE AQUINO, *Com. Sent.* III d.1 q.2 a.1 resp.2 (ed. Eunsa III/1,135).

> Se encuentran también cuatro cosas apropiadas al Hijo, a saber, sabiduría, poder, según 1 Cor (1,24): «Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios»; igualdad, según san Agustín en *La Trinidad* (VI, 10); aspecto y hermosura, según san Hilario en *La Trinidad* (II).
>
> Primero, en cuanto es sabiduría, le corresponde la restauración, porque conviene que lo que se ha hecho en sabiduría, se restaure en sabiduría, También por la servidumbre de la cual el hombre tenía que ser liberado, y a la que había llegado seducido de cierto modo; y por ello era oportuno que se liberase del seductor por la sabiduría.
>
> Segundo, en cuanto es poder y el brazo del Padre, le fue conveniente para lograr la victoria sobre el enemigo, así en Lc (1,51): «Desplegó el poder de su brazo».
>
> Tercero, en cuanto a la igualdad, también fue conveniente para la enfermedad que se tenía que curar, pues ambos —el hombre y el diablo—, habían pecado deseando igualdad: aquel de conocimiento, y este, de poder.
>
> Cuarto, en cuanto al aspecto y la hermosura, era conveniente para la reparación, de forma que con él se acabara con la deformación de la imagen producida por el pecado[25].

Después de señalar que la encarnación conviene al Hijo por lo que le es propio y lo que le es apropiado, concluye santo Tomás mostrando por qué no conviene la encarnación al Padre o al Espíritu Santo.

> En cambio la encarnación no conviene al Padre, principalmente por la propiedad de increabilidad, pues no es oportuno que quien es Padre en la divinidad sea Hijo en la humanidad —pues, de esta forma, el Hijo de Dios Padre sería nieto de la Virgen, si la propia Virgen fuera madre de Dios Padre. De manera semejante, tampoco conviene al Espíritu Santo para que el nombre del Hijo no se utilice para varias personas[26].

En cuanto a la posibilidad de que el Padre o el Espíritu se encarnaran, santo Tomás recoge las argumentaciones de Pedro Lombardo y concluye: «por ello hay que admitir de manera absoluta que el Padre pudo asumir la carne, y de manera semejante el Espíritu Santo, si hablamos en cuanto al poder absoluto»[27].

Los argumentos del *Comentario a las Sentencias* aparecen de nuevo en la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino. La formulación ahora es más concisa y precisa. A la pregunta sobre si hubiera podido asumir la naturaleza humana una persona distinta de la persona del Hijo, responde el Aquinate distinguiendo en la asunción dos aspectos: el acto de asumir y el término de la asunción. El acto corresponde al poder divino, que es común a las tres divinas personas; el término de la asunción corresponde, sin embargo, a una sola de las personas divinas.

> Como ya se expuso, la asunción incluye dos cosas: el acto del que asume y el término de la asunción. El principio del acto es el poder divino; el término, la persona. El poder divino es común y se refiere indistintamente a todas las personas. También es común a las tres personas la

[25] Ibid. III d.1 q.2 a.2 resp. (l.c., 137s).
[26] Ibid. III d.1 q.2 a.2 resp. (l.c., 138s).
[27] Ibid. III d.1 q.2 a.3 resp. (l.c., 142).

noción de personalidad, aunque sean distintas las propiedades personales. Pero siempre que una virtud se comporta indiferentemente respecto de varios sujetos, puede terminar su acción en cualquiera de ellos, como es manifiesto que acontece en las potencias racionales, que se relacionan con cosas opuestas, pudiendo actuar sobre uno u otro de ellos. Así pues, la virtud divina pudo unir la naturaleza humana a la persona del Padre o del Espíritu Santo, lo mismo que la unió a la persona del Hijo. Y, por consiguiente, hay que decir que tanto el Padre como el Espíritu Santo pudieron encarnarse, al igual que lo hizo el Hijo[28].

En cuanto a la conveniencia de la encarnación del Hijo, en la *Suma* se ofrecen razones más sintéticas que en el *Comentario*. De acuerdo a los datos bíblicos, santo Tomás afirma que la encarnación le *conviene* de manera absoluta sólo al Verbo. Tres motivaciones le llevan a afirmarlo: i) porque Él es la *Imagen* del Padre, luego fue muy conveniente que la imagen increada asumiese la imagen creada para redimirla y recrearla; ii) el Verbo es el *Hijo* y en la encarnación prolonga su realidad de hijo sin que haya pluralidad de hijos en el seno de la Trinidad; en él los hombres llegan a ser hijos adoptivos de Dios; y iii) la encarnación conviene al *Verbo* porque, como palabra de Dios, es el revelador nato.

Fue lo más conveniente que se encarnase la persona del Hijo. En primer lugar, por parte de la unión, pues las cosas que son semejantes se unen apropiadamente. Y la persona del Hijo, que es el Verbo de Dios, guarda una semejanza común, por un lado, con todo lo creado. El verbo del artista, es decir, su idea, es la semejanza ejemplar de sus obras. Por eso, el Verbo de Dios, que es su idea eterna, es la idea ejemplar de toda criatura. Por eso, así como por la participación en ese arquetipo se constituyen las criaturas en sus propias especies, aunque de manera variable, así también fue conveniente que, por la unión personal, no participativa, del Verbo con la criatura, esta fuera restituida en orden a una perfección eterna e inmutable, pues también el artista restaura sus obras, en caso de que se deterioren, de acuerdo con la idea que le inspiró esas mismas obras [...]

En segundo lugar, puede descubrirse un argumento de esta conveniencia en el fin de la unión, que es el cumplimiento de la predestinación, es a saber: de aquellos que han sido destinados de antemano a la herencia celestial, que sólo es debida a los hijos, de acuerdo con Rom 8,17: «Hijos y herederos». Y por eso fue conveniente que los hombres participasen de la filiación divina adoptiva por medio del que es Hijo natural, como dice el mismo Apóstol en Rom 8,29: «A los que de antemano conoció, también los predestinó a hacerse conformes con la imagen de su Hijo».

Finalmente, otro motivo de esta conveniencia puede tomarse del pecado del primer hombre, al que se suministra remedio por medio de la encarnación. Pues el primer hombre pecó codiciando la ciencia, como es manifiesto por las palabras de la serpiente, que prometía al hombre la ciencia del bien y del mal (cf. Gén 3,5). Por eso resultó conveniente que el hombre, que se había apartado de Dios mediante un apetito desordenado de saber, fuese reconducido a Él por el Verbo de la verdadera sabiduría[29].

[28] *STh* III q.3 a.5 resp. (BAC.N 83,36).
[29] *STh* III q.3 a.8 resp. (l.c., 40s).

San Buenaventura enseña en el *Breviloquio* que la encarnación, como acontecimiento redentor, pudo ser llevada a cabo por cada una de las Personas divinas, pero convenía de forma muy especial al Verbo, en cuanto Medio en la Trinidad y Mediador de la creación.

> Puesto que el Principio eficiente de las cosas no pudo ni debió ser otro que Dios mismo, y no es menos reparar las cosas creadas que sacarlas a la existencia, como no es menos tampoco el perfecto existir que el mero existir; convenientísimo fue que el Principio reparador de las mismas lo fuese el sumo Dios, a fin de que, así como Dios todo lo creó por el Verbo increado, así también todo lo sanara por el Verbo encarnado. Y en verdad, porque Dios todo lo hizo poderosa, sabia y óptima o benévolamente, convino que de tal modo todo lo reparase, que se manifestara a las claras su poder, sabiduría y benevolencia. Y ¿qué mayor poder que el unir los extremos más distantes en única persona? ¿Qué cosa más sabia y conveniente que realizar, para lo último, esto es, del Verbo de Dios, Principio de todas las cosas, y de la naturaleza humana, la última de todas las criaturas? ¿Qué mayor benevolencia que tomar al Señor la *forma de siervo* para rescatar al siervo? A tanto llega esta dignación que nada más piadoso, nada más benigno, nada más amigable puede concebirse. Era, por consiguiente, convenientísimo al Dios reparador que el Verbo se encarnara para recomendar su divino poder, sabiduría y bondad[30].

La enseñanza reiterada de los teólogos medievales tuvo en la palabra autorizada del Magisterio una guía segura. El Concilio IV de Letrán (1215), en la fórmula de fe contra los albigenses y los cátaros, definió que «El Hijo unigénito de Dios Jesucristo se ha encarnado por la acción común de toda la Trinidad»[31]. En la encarnación del Verbo, las tres personas divinas son «encarnantes», aunque una sola es «encarnada»[32].

3. **Reflexiones contemporáneas**

Las enseñanzas de la tradición patrística y medieval sobre la relación entre la encarnación y la Trinidad se han mantenido sin apenas discusión hasta nuestros días. No obstante, la afirmación de que cualquiera de la Trinidad podría haberse encarnado, aunque la encarnación conviene de forma máxima al Verbo, no convence a K. Rahner, quien considera la encarnación como «caso» de una relación más amplia[33]. Jesús no es Dios en general, sino el Hijo, la segunda persona divina, y sólo Él, el Logos, es el que se encarna. Por eso, entiende el teólogo alemán, hay al menos una misión, una presencia en el mundo que no sólo es atribuida a una determinada persona, sino que le es propia. De ahí que concluya que es falso el principio que sostiene que no hay nada histórico-salvífico o económico que no pueda predicarse de la misma manera del Dios

[30] San Buenaventura, *Brevil.* 4,1,2 (BAC.N 6,284s).
[31] Concilio IV de Letrán, Definición de fe *Firmiter* (1215): DzH 801.
[32] Cf. A. Amato, *Jesús el Señor,* o.c., 448.
[33] Cf. K. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento...», a.c., 279-284.

trino como un todo y de cada persona en particular y de por sí[34]. En cierto modo, santo Tomás de Aquino ya había respondido a esta objeción cuando distinguía en la asunción de la carne, el acto de asumir y el término de la asunción: mientras el primero corresponde al poder divino, común a las tres divinas personas, el término corresponde sólo al Hijo. La reflexión de K. Rahner ha servido, no obstante, para tomar mayor conciencia de la relevancia que debe tener el Misterio trinitario en todas las disciplinas teológicas y para volver a plantear la relación entre encarnación y Trinidad.

Recogiendo el eco de las nuevas perspectivas abiertas a partir de la reflexión rahneriana, la Comisión Teológica Internacional publicó en 1981 el documento titulado *Teología-Cristología-Antropología*. Se recoge ahí el resultado del estudio desarrollado durante el segundo quinquenio de existencia de la CTI, centrado en las cuestiones cristológicas ya planteadas en el quinquenio precedente[35]. En concreto, el documento quiso abordar dos grandes temas: la relación de la cristología con la fe cristiana en Dios trino y sus implicaciones para la antropología, y las cuestiones, entonces discutidas por algunos, de la preexistencia de Jesucristo y del «dolor de Dios». Al primer tema se consagra la primera parte del documento bajo el epígrafe «Fundamento y contexto de la cristología»; a las cuestiones hoy discutidas se dedica la segunda parte, introducidas con el título «Algunos puntos importantes de la cristología actual». La relación entre encarnación y Trinidad se aborda en el tercer apartado de la primera parte. El documento asume el lenguaje y el «axioma fundamental» de K. Rahner, matizando su alcance y contenido. Tres principios sintetizan el vínculo entre cristología y discurso trinitario. En primer lugar, Jesucristo revela el misterio de Dios Trinidad. La elaboración de la doctrina trinitaria tiene su origen en la economía de la salvación[36]. En segundo lugar, el axioma fundamental de la teología actual puede formularse así: «la

[34] «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente: así dice el principio del que ahora nos ocupamos. En un punto, en un caso, este principio es una verdad de fe definida: Jesús no es simplemente Dios en general, sino que es el Hijo; la segunda persona divina, el Logos de Dios, es hombre; él y solamente él. Se da, por tanto, al menos *una* misión, *una* presencia en el mundo, *una* realidad de la economía salvífica que no sólo es atribuida a una determinada persona divina, sino que le es propia y peculiar [...] Se da una predicación de tipo histórico-salvífico que sólo puede hacerse de una persona divina. Y si eso ocurre *una sola vez*, resulta falso el principio: no hay nada histórico-salvífico o económico que no pueda predicarse de la misma manera del Dios trino como un todo y de cada persona en particular y de por sí; y a la inversa, resulta falsa también la afirmación: en una doctrina sobre la Trinidad (como afirmación de las personas divinas en general y en particular) sólo puede haber aserciones que se refieran a lo intradivino. Y es ciertamente exacta la frase: la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la economía (doctrina sobre la Trinidad y doctrina sobre la salvación) no se pueden distinguir adecuadamente» (ibid., 278s).

[35] Cf. CTI, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979), en CTID 219-242.

[36] «La economía de Jesucristo revela al Dios trino; Jesucristo sólo puede ser conocido en su misión, si se entiende correctamente la presencia singular de Dios mismo en él [...] Aquella economía es para nosotros la fuente, única y definitiva, de todo conocimiento del misterio de la Trinidad: la elaboración de la doctrina trinitaria ha tenido su origen en la economía de la salvación. A su vez, la Trinidad económica presupone siempre necesariamente a la Trinidad eterna e inmanente» (CTI, *Teología-Cristología-Antropología* [1981], I, C, 1, en CTID 248s).

Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación»[37]. Tal axioma implica evitar tanto la separación entre cristología y doctrina trinitaria, como si la Trinidad no iluminara el misterio de la encarnación y de la deificación del hombre, y la confusión entre el misterio de Cristo y la Trinidad, como si la Trinidad se hubiera originado en la historia salvífica de Jesucristo. En tercer lugar, la distinción entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente no es separación, pues existe identidad real de ambas. La relación que existe entre la Trinidad que se revela en la historia a través de Jesucristo y la Trinidad en su mismo misterio debe entenderse según la vía de afirmación, negación y eminencia[38]. De esta manera, se matiza la segunda parte del axioma rahneriano («y viceversa»): el Dios revelado es el Dios escondido, pero incluso revelándose Dios permanece en su misterio, pues es «siempre mayor». La comunicación de Dios es libre y gratuita. Dios se revela en la pura gratuidad de su amor y no se agota su misterio al revelarse en la historia[39].

La encarnación, como obra divina *ad extra,* es un acto gratuito y libre de toda la Trinidad. Para evitar la comprensión de la encarnación como un acto necesario de Dios, se debe admitir que, en términos absolutos, se podría haber encarnado cualquiera de las Personas divinas. El Verbo se ha encarnado no porque Dios *tenía que actuar así,* sino porque Dios *lo ha querido así.*

[37] Ibíd. I, C, 2 (l.c., 249).

[38] «La distinción entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica concuerda con la identidad real de ambas y, por ello, no puede utilizarse para justificar nuevos modos de separación, sino que hay que entenderla según la vía de afirmación, negación y eminencia. La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento *kenótico* del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, el ser propio de Dios Padre en cuanto que él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo, sino que el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y —al menos, según nuestra manera de entender— casi nuevo, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad. En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo» (ibíd. I, C, 3 [l.c., 250]).

[39] «Es claro que Dios no se agota en la economía, por más que insistamos en la verdad de su revelación y su donación a nosotros. Esta revelación concreta se da además en Jesús que se ha vaciado de sí y ha asumido la forma de siervo. Lo contemplamos en un camino de obediencia que lo lleva a la cruz y sólo con los ojos de la fe lo vemos resucitado y glorificado y exaltado a la derecha del Padre. Caminamos en la fe y no en la visión. Esta es otra dimensión de la grandeza de Dios que se manifiesta con más evidencia cuanto más se nos acerca en la pequeñez y en la humildad» (L. F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión...,* o.c., 62s).

II. LA INICIATIVA DEL PADRE EN LA ENCARNACIÓN

Jesús ha referido siempre su vida terrena a un compromiso primordial del Padre. El Padre ha tomado la iniciativa de la encarnación salvífica. La iniciativa del Padre, libre y gratuita, es un compromiso de amor y proviene de Dios que es amor: «Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo único» (Jn 3,16). Jesucristo es el enviado de Dios[40]. El Padre es la fuente del ser intratrinitario del Hijo y de su actuar extratrinitario. En el lenguaje teológico esto ha sido tematizado con la categoría *misión del Hijo,* como exteriorización histórica de su generación y de su origen eterno del Padre.

La misión del Hijo no comienza en un momento determinado como sucede con los profetas. Su misión se confunde con su propio ser, pues Jesús ha venido al mundo saliendo del Padre y terminará su misión volviendo de nuevo al Padre (cf. Jn 16,28). El Padre es el «eje» de la misión del Hijo[41].

En cuanto a la encarnación, la «misión» temporal del Hijo implica dos aspectos: i) revelación de una presencia nueva, libre y personal del Hijo en el mundo y en la historia; ii) remite a su origen eterno en el Padre («procesión»). La misión temporal e histórica del Hijo revela y se fundamenta en la procesión *ab aeterno* del Padre. Es una misteriosa reproducción *ad extra* de la procesión y de la generación eterna del Hijo. Es una extraordinaria narración de la historia del dinamismo de la comunión trinitaria[42].

El Padre, además, da testimonio del Hijo y de la misión que ha recibido de Él (cf. Jn 5,36s; 8,18). Las obras que el Hijo hace dan testimonio de que el Padre le ha enviado. El Padre mismo acredita al Hijo mediante las obras que le manda cumplir: «Las obras que yo hago en nombre de mi Padre, esas dan testimonio de mí» (Jn 10,25). El testimonio evangélico que presenta a Jesús como Hijo de Dios tiene su origen último en el Padre, que da testimonio de Jesús como Hijo suyo. Así lo afirma el mismo Cristo: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre» (Mt 11,27; Lc 10,22).

Los evangelios y todo el Nuevo Testamento dan testimonio de Jesucristo como Hijo de Dios. Este testimonio, en el que se funda la fe de todos los cristianos, tiene su fuente definitiva en Dios Padre, que da testimonio de Cristo como Hijo suyo. En los evangelios, son tres los momentos privilegiados de este testimonio: i) el *bautismo de Jesús en el Jordán,* en el que la voz del Padre señala a Jesucristo y lo presenta, al comienzo de su ministerio público, como el «Hijo predilecto»; ii) en *Cesarea de Filipo,* tras la respuesta de Pedro que confiesa a Jesús como «el Cristo, el Hijo de Dios vivo», cuando Jesús afirma: «eso no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,17); y iii) en la *transfiguración,* tras el anuncio de la pasión por parte de Cristo cuando la voz del Padre en el monte lo presenta como

[40] Cf. Mc 9,37; Mt 10,40; Lc 4,43; 9,48; Rom 8,3; Jn 3,17; 5,23; 6,57; 8,42; 17,18.
[41] Cf. J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (BAC, Madrid 1977) 91.
[42] Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 450-454.

el Hijo amado a quien se ha de escuchar (cf. Mt 17,5). En todo el NT se expresa la verdad sobre el envío del Hijo por parte del Padre, que se concreta en la misión mesiánica de Jesucristo. La verdad más íntima de Jesús se encuentra en la única y excepcional relación que Él posee, en cuanto Hijo, con el Padre. Algunas expresiones de esta relación única son: el modo del referirse al Padre *(Abbá),* la oración (los momentos dedicados a ella, la jubilosa tras la misión de los setenta y, sobre todo, la sacerdotal pronunciada en la última cena), la enseñanza y las obras (llevadas a cabo en nombre de quien le ha enviado), la muerte en Cruz y la Resurrección. La misión esencial de Jesucristo es revelar al Padre: sólo Él puede hacerlo, porque sólo Él conoce al Padre (cf. Jn 1,18; Mt 11,27). El Hijo expresa y confirma la propia filiación en cuanto revela al Padre ante el mundo. Lo revela con las palabras y con su vida, porque Él vive por el Padre. La fe en la misión y en la filiación divina de Jesús debía brotar en los discípulos no sólo a partir de los signos y las palabras, sino también en virtud de la revelación interior concedida por el Padre, como en la confesión de fe de Pedro realizada en Cesarea de Filipo (cf. Mt 16,16)[43].

III. LA ENCARNACIÓN COMO ACTO DEL HIJO

La encarnación es un compromiso personal del Hijo, un acto de *obediencia al Padre,* una profunda *kénosis* de su ser divino. El verdadero origen de Jesús se oculta en la eternidad, su existencia trasciende el tiempo, su encarnación se describe como bajada del cielo. Jesús repite frecuentemente que «ha venido»[44]. Su entrada en el mundo aparece como un acto de obediencia total a la voluntad del Padre. Y en esta obediencia está la fuente de la justificación de la humanidad. La desobediencia de Adán es vencida con la obediencia del nuevo Adán, Cristo. Su obediencia terrena es la traducción espacio-temporal de su realidad de Hijo eterno del Padre. Él viene a ser la voluntad del Padre realizada en el tiempo, como expresa la Carta a los Hebreos: «Al entrar en este mundo dice... ¡he aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad!» (Heb 10,5.7).

La encarnación es también un profundo acto de *abajamiento* (*kénosis*), de «expoliación», vaciamiento, humillación. El Hijo se entrega sin reservas a la voluntad del Padre y asume las consecuencias de esa entrega. El Verbo eterno asume los límites naturales del hombre, el dolor y la muerte; pasa a ser el *Dios humano.* Y en el Verbo encarnado la Trinidad hace suya la realidad de la pasión y de la muerte. «Uno de la

[43] «La voz del Padre constituye como una confirmación "desde lo alto" de lo que estaba madurando ya en la conciencia de los discípulos. Jesús quería que, sobre la base de los signos y de las palabras, la fe en su misión y filiación divinas naciese en la conciencia de sus oyentes en virtud de la revelación interior que les daba el mismo Padre» (SAN JUAN PABLO II, AG 27-5-1987, 6).

[44] Cf. Jn 4,34; 5,36; 7,27-28; 8,16.18.42.

Trinidad ha padecido», afirmaba la fórmula teopasquita recogida en el Concilio II de Constantinopla (553)[45].

La humillación extrema del Hijo se convierte en la condición para su *exaltación gloriosa*. La muerte fue totalmente aniquilada en su carga destructora de vida. Fue la muerte de la muerte. La encarnación tiene una constante salvífica propia. Es la manifestación y la realización definitiva de la salvación del hombre y del cosmos en Dios: es misterio de redención. «El Padre envía para ganar hijos y el Hijo viene para ganar hermanos»[46].

Jesús vivió concentrado en el Padre. Sólo Jesús conoce al Padre. Según el testimonio evangélico, una vez que el grupo de los setenta y dos completó su misión, Jesús, lleno de alegría, oró al Padre dando gracias: «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Lc 10,21s; cf. Mt 11,25-27). Jesús mismo se presenta como el único que conoce al Padre y, en consecuencia, como el único que puede revelarlo. El dato no consiente dudas. El evangelista san Juan concluye el prólogo de su Evangelio con una afirmación inequívoca, de importancia capital para acoger el testimonio que él refiere sobre Jesús: «A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Todo lo que Él dice y hace lo dice y lo hace en nombre del Padre: «En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer nada por su cuenta sino lo que viere hacer al Padre. Lo que hace este, eso mismo hace también el Hijo» (Jn 5,19). «El Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en su mano» (Jn 3,35). Ni siquiera en el sufrimiento extremo de la cruz, Jesús abandona las manos del Padre, como bien recordó san Juan Pablo II:

> El grito de Jesús en la cruz... no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos. Mientras se identifica con nuestro pecado, «abandonado» por el Padre, Él se «abandona» en las manos del Padre. Fija sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo Él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo Él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor (NMI 26).

En ningún momento de su vida, como en ningún lugar de su peregrinación terrenal, Jesús está fuera del Padre: «Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,11). Él siempre permanece con el Padre

[45] Cf. Concilio II de Constantinopla (553), Ss. VIII, c. 10 (DzH 432; FIC 305).
[46] Hugo de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei* II,1,2 (PL 176,371s).

y vuelto hacia Él, por eso sólo Él puede darlo a conocer (cf. Jn 1,18)[47]. El Padre es la verdadera «patria» de Jesús[48].

IV. LA COOPERACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN LA ENCARNACIÓN

La misión salvífica del Hijo hecho hombre, que consiste en revelar al Padre para llevarnos a la comunión con Él, la lleva a cabo «en la potencia» del Espíritu Santo. La venida del Hijo de Dios al mundo, su concepción humana y su nacimiento virginal se han cumplido por obra del Espíritu Santo. El ministerio público se inicia y se realiza en la unción del Espíritu. La potencia del Espíritu se manifiesta hasta el final en el sacrificio redentor de Cristo y en su resurrección. El mismo Espíritu Santo, como testimonia san Pablo, «resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 8,11) y, mediante este «resurgir de los muertos», Jesucristo recibe la plenitud de la potencia mesiánica y es definitivamente revelado por el Espíritu Santo como *Hijo de Dios* «con potencia»: «constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Jesucristo, el Hijo de Dios, viene al mundo por obra del Espíritu Santo y, como Hijo del hombre, cumple totalmente su misión mesiánica en la fuerza del Espíritu Santo. Pero si Jesucristo actúa por este poder durante toda su actividad salvífica y al final en la pasión y en la resurrección, entonces es el mismo Espíritu Santo el que revela que Él es el Hijo de Dios. De modo que hoy, gracias al Espíritu Santo, la divinidad del Hijo, Jesús de Nazaret, resplandece ante el mundo. «Y nadie —como escribe san Pablo— puede decir: «Jesús es Señor», sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

La acción del Espíritu Santo es visible en la preparación remota y próxima del misterio de Cristo, pero sobre todo en la misma encarnación y en el comienzo de su misión. «Me refiero a Jesús de Nazaret, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo» (Hch 10,38). Toda la existencia terrena de Jesús está bajo la acción del Espíritu. La presencia del Espíritu Santo en Jesús es una realidad permanente, no transitoria; es una realidad intrínseca a su ser y a su actuar, en estrecha relación

[47] «Sólo partiendo de esta afirmación [Jn 1,18] se puede entender verdaderamente la figura de Jesús, tal como se nos muestra en el Nuevo Testamento; en ella se fundamenta todo lo que se nos dice sobre las palabras, las obras, los sufrimientos y la gloria de Jesús. Si se prescinde de este auténtico baricentro, no se percibe lo específico de la figura de Jesús, que se hace entonces contradictoria y, en última instancia, incomprensible» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, o.c. I, 28).

[48] «El horizonte de la vida terrenal de Jesús no es tanto la llanura de Galilea o la región montañosa de Jerusalén, cuanto el abrazo del Padre que está en los cielos. La verdadera familia de Jesús es la comunión con el Padre, por él llamado "el Padre mío que está en los cielos" (Mt 16,17)» (A. AMATO, «El Corazón de Jesús y su amor redentor», en DVD: *Me mostró su Corazón. Bernardo de Hoyos, testigo de una Promesa para nuestro mundo.* Congreso Internacional del Corazón de Jesús con motivo de la Beatificación del Padre Bernardo Francisco de Hoyos, Centro Diocesano del Corazón de Jesús, Valladolid 2010).

con su condición de Hijo. Y la presencia de Jesús glorioso continúa en los discípulos mediante el don del Espíritu Santo.

Los Padres de la Iglesia no sólo vieron la acción del Espíritu en el Hijo en la encarnación y en el bautismo, sino que relacionaron estos acontecimientos con los primeros momentos de la Historia de la Salvación (creación) y con la efusión del Espíritu sobre la Iglesia (Pentecostés y bautismo del creyente). Desgraciadamente, esta perspectiva fue prácticamente olvidada durante siglos, desde el momento en que se consideró que la unción de Cristo equivalía en último término a la encarnación, en la que el propio Hijo ungió con su divinidad la humanidad asumida[49]. El «olvido» quedó históricamente justificado por el contexto polémico que lo suscitó: arrianismo (siglos III y IV) y nestorianismo (siglo V) negaban la verdadera divinidad de Jesús. La afirmación de la unción de Jesús en el Jordán, con la consiguiente comunicación de la plenitud del Espíritu de Dios a la humanidad del Verbo, hubiera podido dar pie a los herejes para negar la identidad personal entre Jesús y el Hijo de Dios desde el primer momento de la Encarnación. Ireneo, anterior en un siglo a estas polémicas, ha tratado el problema de la Unción del Verbo y nos ha dejado preciosas reflexiones sobre un asunto que hoy se presenta con tanta novedad.

1. De la unción eterna del Verbo a la Encarnación

San Ireneo conoce la unción de Cristo indicada en el Salmo 45,8 («Dios te ha ungido con óleo de alegría más que a tus compañeros»). El Hijo, en cuanto Dios, recibe del Padre, antes de los siglos, el trono eterno y el óleo de la unción, es decir, el Espíritu con el que es ungido.

> David, clara y patentemente, se expresó de este modo a propósito del Padre y del Hijo: «Tu trono, oh Dios, permanece para siempre; tú has amado la justicia y detestado la iniquidad, por eso Dios te ha ungido con óleo de alegría más que a tus compañeros» (Sal 45,8). Esto significa que el Hijo, en cuanto Dios, recibe del Padre, es decir, de Dios, el trono de un reino eterno y el óleo de la unción más que sus compañeros. El óleo de la unción es el Espíritu Santo con el que es ungido, y sus compañeros son los profetas, los justos, los apóstoles y todos los que participan del reino, es decir, sus discípulos[50].

San Ireneo señala con claridad quién unge (el Padre), quién es el ungido (el Verbo) y con qué se unge (el Espíritu) en un esquema que encontraremos repetido en la escena del Jordán. Ireneo no específica en qué consiste la unción con el Espíritu, aunque podemos ya pensar en la comunicación de los ocultos y abisales misterios paternos por el Espíritu

[49] Así sucede, por ejemplo, con san Gregorio Nacianceno, quien afirma que Cristo recibe este nombre a causa de la divinidad; cf. SAN GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 30,21 (SCh 250,272); cf. también 30,2 (ibid., 228); *Or.* 10,4 (PG 35,832A).

[50] SAN IRENEO, *Dem* 47 (FuP 2,156s); cf. también *Adv. haer.* III,6,1 (SCh 211,66); III,12,5 (l.c., 198); III,12,7 (l.c., 210); III,18,3 (l.c., 350).

en el Verbo[51]. Al igual que otros autores contemporáneos, el obispo de Lyon habla de *Cristo* para referirse al Verbo antes de su Encarnación[52]. El Verbo requiere ser ungido antes de consumar su obra creadora. La unción afecta directamente al Verbo en cuanto conservador de la creación y no sólo en cuanto creador. El Hijo de Dios no hubiera sido ungido si no hubiera sido puesto como mediador para la salvación de los seres creados. La unción del Verbo no se orienta a dar consistencia a su persona; el Verbo subsiste previamente a su unción. El Verbo es ungido a fin de ser dotado de la vida o espíritu dinámico por el cual vivificará y mantendrá el universo en cohesión y unidad. Por su parte, la unción que recibe el universo, por medio del Verbo ungido, tiene un significado soteriológico real, que adquirirá plenitud de sentido en función de la salvación del hombre. Puede así entenderse la afirmación de Ireneo según la cual el Verbo encarnado escogió la muerte en cruz, a imagen de la Cruz en que vivía como simple Verbo, crucificado a la creación:

> Y como el Verbo mismo Omnipotente de Dios, en su condición invisible, está entre nosotros extendido por todo este universo [visible] y abraza su largura y su anchura y su altura y su hondura —pues por medio del Verbo de Dios fueron dispuestas y gobernadas aquí todas las cosas—, la crucifixión [visible] del Hijo de Dios tuvo también lugar en esas [dimensiones, anticipadas invisiblemente] en la forma de cruz trazada [por Él] en el universo[53].

El Verbo recibió la unción sobre sí para ungir luego el universo. De esta forma, mediante su función conservadora física, el Verbo presagia la soteriología que Encarnado llevará a cabo sobre la Iglesia. La salvación física inmanente al mundo se consumará en la salvación trascendente a él, limitada al hombre. En la salvación traída por Jesús al hombre no cambiará la persona que unge (el Padre), ni la ungida (el Verbo), ni la misma unción (el Espíritu). Cambiará la naturaleza ungida, el hombre, y la Iglesia a que se ordena. Lo cósmico se hará antropológico en virtud del destino último del cosmos. Imagen de la unción eterna del Hijo será la unción de Jesús, el Verbo encarnado, que tendrá lugar en su bautismo. La unción del Verbo creador y del Verbo encarnado se corresponden. La perspectiva universal a que se orientaba la Unción primera del Verbo se limita. La Unción de Jesús se encamina a la salvación de los hombres, por eso recae sobre un hombre, afectando al Verbo en cuanto hombre. El Espíritu no podía pasar directamente del Verbo creador al hombre; este no hubiera sido capaz de recibirlo. Podía, en cambio, pasar de la humanidad de Jesús a los demás hombres.

[51] Cf. J. A. AYÁN CALVO, «Ungido antes del tiempo para ungir la creación. De Justino a Ireneo», en M. AROZTEGI ESNAOLA y otros (eds.), *La unción de la gloria...*, o.c., 5-19.

[52] «Cristo, Hijo de Dios, existente antes del mundo...» (SAN IRENEO, *Dem* 52 [FuP 2,162]). «En hebreo tiene un doble nombre: Mesías-Cristo y Jesús-Salvador. Estos dos nombres indican las obras que había de realizar. En efecto, ha recibido el nombre de Cristo, porque el Padre por su medio y teniendo en cuenta su venida como hombre ha ungido y dispuesto todas las cosas, porque fue ungido por el Espíritu de Dios su Padre» (ibíd. 53 [l.c., 164s]).

[53] SAN IRENEO, *Dem* 34 (l.c., 130).

En la economía del Antiguo Testamento, el Espíritu había bajado a los profetas. En la del Nuevo vendrá sobre todos los creyentes. Antes, sin embargo, deberá descansar y *habituarse* en Jesús para desde Él extenderse a todos los hombres.

> De ahí que [el Espíritu] también descienda sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre, habituándose con Él a habitar en el género humano, a descansar en los hombres y a habitar en la creatura de Dios, realizando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos desde la condición vieja a la novedad de Cristo[54].

Por un lado, el Hijo de Dios se hace Hijo de hombre para que el hombre se acostumbre a recibir a Dios, y Dios a habitar en el hombre. Por otro, el Espíritu de Dios desciende al Hijo del hombre para acostumbrarse a vivir en la carne (naturaleza humana) y descansar divinamente en Él. Ungido el hombre podría ungir a los demás hombres salvando lo semejante por lo semejante[55]. Pero el Espíritu se derramará después de ser glorificado el Señor y no inmediatamente después del bautismo en el Jordán; y es que los hombres no estaban todavía dispuestos[56]; convenía que el Espíritu se habituara primero a la humanidad del Hijo de Dios. En el Jordán, en fin, el Espíritu viene sobre Jesús como una primera realización de la efusión pentecostal sobre la humanidad; Jesús es ungido en cuanto hombre para posibilitar nuestra unción. En Pentecostés, el Espíritu obrará en los creyentes lo que había hecho en Jesús. En su aplicación a los cristianos (bautismo) el Espíritu de Pentecostés adaptará a los cristianos a Dios.

2. La humanidad de Cristo y el don del Espíritu Santo

En 1979 la Comisión Teológica Internacional publicó el documento *Cuestiones selectas de Cristología*. En su último apartado, titulado «Dimensiones de la Cristología que deben recuperarse», se señalaban dos aspectos de gran importancia en la cristología bíblica y clásica que estaban siendo descuidados en nuestros días: las dimensiones pneumatológica y cósmica, es decir, la acción del Espíritu en la humanidad asumida por el Verbo y el principado de Cristo en la obra de la creación. A propósito de la unción de Cristo por el Espíritu Santo, el documento ofrecía una consideración bíblica, a modo de resumen, para ayudar a descubrir riquezas profundísimas en la relación de Cristo y el Espíritu Santo.

> La obra de Cristo Salvador se cumplió con la ininterrumpida cooperación del Espíritu Santo, que cubrió con su sombra a la Virgen María, de modo que quien nacería de ella fuera llamado Santo e Hijo de Dios (cf. Lc 1,35). Luego, al ser bautizado Jesús en el Jordán (cf. Lc 3,22), fue ungido por el Espíritu para cumplir su misión mesiánica (cf.

[54] Íd., *Adv haer* III,17,1 (SCh 211,330); cf. también ibíd. III,20,2 (l.c., 392).
[55] Cf. , *Dem.* 31 (l.c., 118s).
[56] Cf. , *Adv haer* III,5,2 (l.c., 56-60).

> Hch 10,38; Lc 4,18), mientras la voz del cielo lo declara como el Hijo en quien el Padre se complació (cf. Mc 1,10 par.). En seguida, Cristo, conducido por el Espíritu (cf. Lc 4,1), inició y completó el ministerio de Servidor expulsando los demonios con el dedo de Dios (cf. Lc 11,20), y anunciando la proximidad del reino de Dios (cf. Mc 1,15), que se perfecciona por el Espíritu Santo. Cristo siguió el camino del Servidor, obedeciendo al Padre hasta la muerte, que aceptó libremente «cooperando el Espíritu Santo». Finalmente, el Padre resucitó a Jesús y colmó su humanidad con el propio Espíritu, de tal modo que esa misma humanidad, después de haber tomado la forma de siervo, se revistiera de la forma del Hijo de Dios glorioso (cf. Rom 1,3s; Hch 13,32s) y estuviera dotada de la potestad de comunicar el Espíritu a los hombres (cf. Hch 2,32ss). De este modo el nuevo y escatológico Adán es llamado, y con razón, «Espíritu vivificador» (1 Cor 15,45; cf. 2 Cor 3,17). En realidad, el Cuerpo místico de Cristo está perpetuamente animado por su Espíritu[57].

Esta relación profunda entre Jesús y el Espíritu está adecuadamente expresada en la terminología paulina «Espíritu del Hijo». Así como el acontecimiento de Cristo tiene esta fundamental connotación *pneumatológica,* a su vez, el Espíritu manifiesta una esencial referencia *cristológica* (es Espíritu *de Cristo).*

La teología contemporánea ofrece testimonios de dos tendencias aparentemente contradictorias: por un lado, se quiere redescubrir lo humano de Jesús y, por otro, se busca un conocimiento más profundo de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Ambas tendencias pueden ser correctamente armonizadas si se recupera la reflexión de la primera teología cristiana sobre la humanidad de Jesús y el don del Espíritu Santo[58].

Estudiando las relaciones entre Jesús y el Espíritu en el Nuevo Testamento encontramos, en primer lugar, una presencia y actuación del Espíritu sobre el hombre Jesús: concepción virginal de Cristo y presencia del Espíritu vista en relación con la filiación divina (cf. Lc 1,35; Mt 1,20); y la escena del bautismo de Jesús en el Jordán (cf. Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21s; Jn 1,32-34). La venida del Espíritu sobre Jesús en el Jordán es calificada como *unción.* El Espíritu Santo no es simplemente una fuerza que se apodera de Jesús, sino el principio interno en virtud del cual lleva a cabo su obra (cf. Mt 12,28; Lc 11,20; Heb 9,14). Toda la existencia terrena de Jesús, y en particular su vida pública, desde el bautismo en el Jordán hasta su muerte en cruz se ha realizado bajo el signo de esta posesión del Espíritu divino.

Desde el principio de la vida pública, Jesús es contemplado no sólo como quien recibe o posee el Espíritu Santo, sino también como quien lo da (cf. Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,33). De ahí que el Espíritu presente en Jesús, además de posibilitarle el cumplimiento de su misión, esté destinado a ser derramado sobre toda la Iglesia. Jesús lo recibe

[57] CTI, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979), V,A,2, en CTID 240.

[58] Cf. L. F. Ladaria, «Humanidad de Cristo y don del Espíritu»: *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976) 321-345; Íd., «Cristología del Logos y cristología del Espíritu»: *Gregorianum* 61 (1980) 353-360; Íd., «La unción de Jesús y el don del Espíritu»: ibíd. 71 (1990) 547-571; Íd., *Jesús y el Espíritu: la unción* (Monte Carmelo, Burgos 2013).

precisamente como cabeza de la Iglesia y de la humanidad toda. El Espíritu estaba ya presente en Jesús durante su vida mortal, pero hasta su glorificación no está «para ser dado». La efusión del Espíritu sobre la Iglesia y sobre los hombres es, por lo tanto, una consecuencia inseparable de la glorificación del Señor. No hay presencia del Espíritu Santo en el mundo después de la resurrección de Jesús que no tenga que explicarse a partir de esta última. Sólo como don de Jesús resucitado despliega el Espíritu en la historia todas sus virtualidades. La presencia del Espíritu Santo en la historia de la salvación tiene a su vez una historia, ligada a la de Jesús. A partir de la resurrección de Jesús, la pneumatología pasa a estar, según el Nuevo Testamento, en dependencia de la cristología. El don del Espíritu tiene lugar en cuanto don de Jesús resucitado.

Para el hombre Jesús de Nazaret, la resurrección supone su perfecta unión con el Padre, la plena posesión del estatus de Hijo de Dios. Si tenemos en cuenta la historia de la vida humana de Jesús, la resurrección ha de verse como la plenitud de la encarnación misma. La unidad de Jesús con el Padre alcanza con la resurrección su plenitud, no sólo por lo que afecta a la Persona del Hijo eterno de Dios, que siempre ha permanecido en unidad con el Padre y el Espíritu, sino también, y ante todo, por lo que respecta a la humanidad asumida. Por esta razón, el Espíritu Santo es ahora, a la vez que «Espíritu de Dios», «Espíritu de Cristo». Jesús posee ahora como propia la fuerza divina del Espíritu. La posee también en cuanto hombre glorificado, y en cuanto tal puede comunicarla. No hay economía de la salvación que no pase a través de la humanidad de Cristo y de la encarnación. Jesús resucitado puede comunicar la vida divina que él mismo en tanto que hombre recibió y en virtud de la cual llevó a cabo su misión. Jesús resucitado, uno con el Padre, es la fuente original del Espíritu Santo para los hombres, como bien expresó san Ireneo de Lyon: «La comunicación de Cristo, esto es el Espíritu Santo»[59].

3. La concepción virginal de Jesús

«Se encarnó por obra del Espíritu Santo de María virgen y se hizo hombre». Esta afirmación del Símbolo de la Fe introduce la persona de María en la realidad trinitaria del misterio de la encarnación. A la irrupción desde arriba del don de Dios corresponde la apertura acogedora de la humanidad. En Ella el Verbo se hace carne y la carne se forma únicamente de Ella por la acción del Espíritu Santo.

Tomás de Aquino expone las *razones* de la atribución al Espíritu Santo de la concepción virginal del Verbo: i) el Espíritu Santo es el amor, y ha sido el amor de Dios el motivo inspirador de la encarnación; ii) la gracia es un don celeste atribuido al Espíritu, así, la encarnación es también don de Dios; iii) el que nació de la Virgen era santo e Hijo de Dios, y la santidad y filiación divina se atribuyen al Espíritu Santo.

[59] «Communicatio Christi, id est Spiritus sanctus» (San Ireneo, *Adv. haer.* III,24,1 [SCh 211,472]).

> La concepción del cuerpo de Cristo es obra de toda la Trinidad, pero se atribuye al Espíritu Santo por tres razones: Primera, porque así conviene a la causa de la encarnación, considerada por parte de Dios. El Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, como se expuso en la Primera Parte (q.37 a.1). Y del supremo amor de Dios proviene el que su Hijo tomase carne en un seno virginal. Por eso se dice en Jn 3,16: «De tal modo amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito». Segunda, porque esto es lo conveniente a la causa de la encarnación, vista por parte de la naturaleza asumida. Así se da a entender, en efecto, que la naturaleza humana fue asumida por el Hijo de Dios en unidad de persona no por mérito alguno de aquella, sino por pura gracia, que se atribuye al Espíritu Santo, según 1 Cor 12,4: «Hay división de gracias, pero uno mismo es el Espíritu». Por lo que dice Agustín en el *Enchir.* 3: «Ese modo de nacer Cristo del Espíritu Santo nos manifiesta la gracia de Dios, por la que el hombre, sin méritos anteriores de ninguna clase, desde el mismo principio en que su naturaleza comienza a existir, fue unido al Verbo de Dios en tan gran unidad de persona que él mismo fuese el Hijo de Dios. Tercera, porque esto conviene al término de la encarnación. La encarnación tenía por término que el hombre que era concebido fuera santo e Hijo de Dios. Y ambas cosas se atribuyen al Espíritu Santo. Por Él se convierten los hombres en hijos de Dios, según palabras de Gál 4,6: «Porque sois hijos de Dios, envió Dios el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que clama: Abba, Padre». Y Él mismo es Espíritu de santificación, como se dice en Rom 1,4. Por consiguiente, como los otros son espiritualmente santificados por el Espíritu Santo para que sean hijos adoptivos de Dios, así Cristo fue concebido en santidad por el Espíritu Santo a fin de que fuese Hijo de Dios por naturaleza. Por lo que, según una Glosa, la expresión «El cual fue predestinado Hijo poderoso de Dios», que en Rom 1,4 figura en primer término, se aclara por lo que sigue inmediatamente: «según el Espíritu de santificación», esto es, porque fue concebido del Espíritu Santo. Y el mismo ángel de la anunciación, habiendo dicho antes: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, concluye: «Y por eso lo que nacerá de ti (será) santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35)[60].

El Concilio Vaticano II ha resumido magistralmente la acción trinitaria en la encarnación y la obra del Espíritu Santo en la concepción virginal:

> En efecto, la Virgen María, que según el anuncio del ángel recibió al Verbo de Dios en su corazón y en su cuerpo y entregó la vida al mundo, es conocida y honrada como verdadera Madre de Dios Redentor. Redimida de un modo eminente, en atención a los futuros méritos de su Hijo y a Él unida con estrecho e indisoluble vínculo, está enriquecida con esta suma prerrogativa y dignidad: ser la Madre de Dios Hijo y, por tanto, la hija predilecta del Padre y el sagrario del Espíritu Santo; con un don de gracia tan eximia, antecede con mucho a todas las criaturas celestiales y terrenas (LG 53).

El *Compendio* del *Catecismo de la Iglesia Católica* recuerda el significado de la fórmula «concebido por obra y gracia del Espíritu Santo»

[60] *STh* III q.32 a.1 resp. (BAC.N 83,245s).

destacando dos datos: i) el Espíritu Santo es quien obra la concepción del Hijo en el seno de María; ii) la concepción se realiza sin colaboración de varón:

> Que Jesús fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo significa que la Virgen María concibió al Hijo eterno en su seno por obra del Espíritu Santo y sin la colaboración de varón: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti» (Lc 1,35), le dijo el ángel en la Anunciación *(Compendio*, 94).

La generación virginal de Jesús es, sobre todo, un *signo* dado por Dios para indicar la *divinidad* del Verbo encarnado y el comienzo de la nueva creación prometida a los profetas. Los evangelistas establecen una relación estrecha entre la concepción virginal y la divinidad de Cristo. La modalidad concreta de su encarnación de María es el signo sensible, inscrito en la carne, de que no viene a la existencia una simple criatura, sino que es Dios mismo que toma semblanza humana. La generación virginal manifiesta en el tiempo el «ser todo del Padre», es la expresión humana de su origen divino.

La exclusión del padre humano es también un signo por el que Dios manifiesta su poder mediante el triunfo del ágape divino sobre el *eros* humano. La fuente de la humanización del Hijo es el ágape de la comunión intratrinitaria y no el *eros* de la familia humana.

La concepción virginal es signo de la *nueva creación*. En Jn 1,13 hay una concatenación entre la generación virginal de Jesús y el renacimiento espiritual de los creyentes. La filiación de Cristo es el fundamento, la fuente y la causa ejemplar de la de los cristianos[61].

En cuanto *signo,* por tanto, la generación virginal de Jesús apunta a tres realidades: i) afirmación de la divinidad del Verbo encarnado; ii) triunfo del ágape divino sobre el *eros* humano; y iii) comienzo de la nueva creación.

Ahora bien, en cuanto *misterio* —es decir, acontecimiento histórico cuyo significado pleno se capta sólo por la fe—, el *Compendio* ofrece dos significados: i) la concepción de Jesús se realiza por la acción del Espíritu Santo sin colaboración de varón porque *es el Hijo del Padre celestial,* Dios verdadero; y ii) Jesús *es Hijo de María,* según la naturaleza humana, por tanto, hombre verdadero.

V. EL TESTIMONIO DE JESUCRISTO EN TORNO A SU DIVINIDAD

Tres son los aspectos de la vida del Verbo encarnado en los que resplandece más claramente el testimonio que Él mismo da en torno a su divinidad: i) su conciencia filial y mesiánica; ii) su enseñanza; y iii) sus obras. Este testimonio aparece, además, ratificado por las profecías: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír» (Lc 4,21); «si creyerais a Moisés, me creeríais a mí, porque de mí escribió

[61] Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 476-490.

él» (Jn 5,46). Jesús exhorta a los judíos a investigar las Escrituras, pues dan testimonio de Él (cf. Jn 5,39). Jesús no rechazó los títulos que el Antiguo Testamento asignaba al Mesías, antes bien, declaró cumplidas en Él las Escrituras, desvelando el significado pleno de esos títulos. Los apóstoles, por su parte, tomarán como punto de partida de su predicación el mismo testimonio de las Escrituras

En cuanto a *la conciencia filial y mesiánica* como testimonio de su divinidad, tres datos son especialmente relevantes: i) Jesús afirma su preexistencia (cf. Jn 3,13; 17,5), al igual que el último de los profetas (cf. Jn 1,15); ii) Jesús se asigna atributos y poderes divinos como cuando declara que es mayor que el Templo (cf. Mt 12,6), que Jonás (cf. Mt 12,42) o que es Señor del Sábado (cf. Mt 12,1-3); y iii) Jesús se atribuye una potestad legislativa superior a Moisés y a los profetas, tal como vimos a propósito de las fórmulas «pero yo os digo» y «Yo soy» usada de forma absoluta. Jesús, en efecto, se presenta y vive como el Hijo unigénito del Padre.

En cuanto a *la enseñanza de Jesús* como testimonio de su divinidad, basta con recordar tres temáticas que forman parte de esta enseñanza: i) la revelación del Padre, con quien tiene una relación filial única; ii) la proclamación de la llegada del Reino ante la que exige la conversión para el perdón de los pecados, potestad exclusiva de Dios; y iii) las parábolas mediante las que revela «los secretos del Reino», que sólo Dios conoce.

En cuanto a *las obras de Jesús* como testimonio de su divinidad, son especialmente reveladores: i) los milagros; ii) el perdón de los pecados; y iii) la exigencia de un amor único y total superior al que se debe tributar a la propia familia.

La confirmación definitiva y permanente de que Dios acredita la misión divina de Jesucristo y que Jesús es el enviado del Padre viene dada por el hecho real, histórico y trascendente de *la resurrección.*

Así, porque Jesús es el Hijo único del Padre, enseña lo que el Padre le manda, actúa las obras que el Padre le concede realizar y pide para sí la misma fe que pide para el Padre: «creed en Dios, creed también en mí» (Jn 14,1).

CAPÍTULO IV

JESUCRISTO, VERDADERO HOMBRE

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009) 532-579; AROZTEGI ESNAOLA, M. - CORDOVILLA PÉREZ, A. - GRANADOS GARCÍA, J. - HERNÁNDEZ PELUDO, G. (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, s.j.* (BAC, Madrid 2014); CTI, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979), en CTID 219-242; *Teología-Cristología-Antropología* (1981), en CTID 243-264; *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en CTID 377-391; GALOT, J., (CETE, Madrid 1982) 321-407; LA POTTERIE, I. DE, *El misterio del Corazón traspasado. Fundamentos bíblicos de la espiritualidad del Corazón de Jesús* (BAC, Madrid 2015); LADARIA, L. F., *Jesús y el Espíritu: la unción* (Monte Carmelo, Burgos 2013); OCÁRIZ, F. - MATEO-SECO, L. F. - RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Pamplona ³2004) 310-361; PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA, J., *Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios ignacianos* (Univ. San Dámaso, Madrid 2013); RAHNER, K., «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en ÍD., *Escritos de Teología,* V (Taurus, Madrid 1964) 219-244; RATZINGER, J., *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Santa Fe 2007); RICO PAVÉS, E., *Cristo como conciliación de contrarios en Pascal* (ITSI, Toledo 2009); ROYO MARÍN, A., *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, Madrid 1961) 55-60. 69-153; SCHÖNBORN, Ch., «La conscience du Christ. Approches historico-théologiques»: *Esprit et vie* 99 (1989) 82-87; ÍD., *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología* (Edicep, Valencia 2006) 148-195; URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (San Pablo - Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2008).

El punto de partida para comprender la verdadera humanidad de Cristo es, una vez más, la Definición dogmática del Concilio de Calcedonia (451), que asume el principio enunciado por san León Magno en el *Tomo a Flaviano*: «salvada la propiedad de cada una de las naturalezas»[1]. El *Catecismo de la Iglesia Católica* presenta la enseñanza de la Iglesia

[1] «Pues bien, salvada la propiedad de una y otra naturaleza, y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue asumida por la majestad, la debilidad por la fortaleza y la mortalidad por la eternidad. Para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza invulnerable se unió a una naturaleza capaz de sufrir. Así un único y mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, podría, por hombre, morir y, por ser Dios, no morir; nuestros remedios requerían eso. Pues en una íntegra y perfecta naturaleza de hombre verdadero, nació Dios verdadero, completo en las cosas divinas, completo en las cosas nuestras» (SAN LEÓN MAGNO, *Ep.* 28,3 [PL 54,763; BPa 46,117-119]).

sobre la naturaleza humana de Jesús recordando que esta implica la afirmación de la plena realidad del alma humana, con sus operaciones de inteligencia y voluntad, y del cuerpo humano.

> Puesto que en la unión misteriosa de la encarnación «la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida», la Iglesia ha llegado a confesar con el correr de los siglos, la plena realidad del alma humana, con sus operaciones de inteligencia y de voluntad, y del cuerpo humano de Cristo. Pero paralelamente, ha tenido que recordar en cada ocasión que la naturaleza humana de Cristo pertenece propiamente a la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido. Todo lo que es y hace en ella pertenece a «uno de la Trinidad». El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo personal de existir en la Trinidad. Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente los comportamientos divinos de la Trinidad: «El Hijo de Dios... trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado» [GS 22,2] (CCE 470).

En la Encarnación, la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida. La expresión «verdadera humanidad» significa que Cristo posee cuerpo y alma humanos con todas sus facultades. La teología escolástica estudiaba la naturaleza humana asumida por el Verbo desde tres puntos de vista: en sí misma, en sus dimensiones y en el orden de la asunción[2]. Al considerarla *en sí misma,* santo Tomás de Aquino nos deja cinco precisas conclusiones[3]. En primer lugar, (q1.) la naturaleza humana fue la más asumible por el Verbo entre todas las naturalezas creadas. Hablando en sentido absoluto, el Verbo hubiera podido asumir cualquier creatura (angélica, humana, sensitiva e incluso inanimada), porque todas poseen «potencia obediencial» para ser elevadas a la dignidad que Dios quiera elevarlas. Sin embargo, es la naturaleza humana la que reúne las condiciones más congruentes al ser naturaleza racional (capaz de conocer y amar) y al estar necesitada de redención por su pecado. La primera condición falta a las criaturas irracionales y la segunda a los ángeles, que no necesitan redención (los ángeles buenos) o son ya incapaces de ella (los demonios). En segundo lugar (q.2), el Verbo no asumió una persona humana, sino una naturaleza humana. La persona del Verbo no pudo asumir una persona humana, porque la personalidad es absolutamente incomunicable a otra persona (cada persona es única e irrepetible). En tercer lugar (q.3), no puede decirse que el Verbo asumió un hombre, sino una naturaleza humana porque, cuando hablamos de «hombre», nos solemos referir a «persona humana». En cuarto lugar (q.4-5), no fue conveniente que el Verbo se encarnara en todas las naturalezas humanas de todos los hombres del mundo. Entre las razones que presenta el Doctor Angélico, destacan aquellas que buscan la «lógica del misterio» a partir

[2] Cf. *STh* III q.4-6 (BAC.N 83,41-61); A. ROYO MARÍN, *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, Madrid 1961) 55-60. 69-153.

[3] Cf. *STh* III q.4 1-6 (l.c., 41-48).

del dato bíblico, como cuando afirma que así como por un solo hombre (Adán) entró la muerte en el mundo, fue muy conveniente que por otro solo hombre (Cristo) entrara la resurrección y la vida (cf. Rom 5,12-21). En quinto lugar (q.6), fue muy conveniente que el Hijo de Dios asumiera una naturaleza humana procedente del linaje de Adán. San Lucas comienza la genealogía de Jesús remontándose a Adán (cf. Lc 3,23-38), pues, el Verbo no hubiera podido encarnarse en una naturaleza humana creada de la nada expresamente para ello. Naciendo del linaje de Adán, Dios manifestó perfectamente su justicia, ya que satisfizo por el pecado la misma naturaleza humana que pecó en Adán; el hombre, además, recuperó su dignidad, pues venció al demonio con la misma naturaleza humana que fue vencida por él; y, en fin, la omnipotencia divina fue exaltada, ya que una obra tan excelsa y sublime como la redención del mundo se llevó a cabo mediante una naturaleza humana, debilitada por el pecado, pero elevada a la dignidad altísima de la unión hipostática.

En cuanto a la *asunción de las diferentes dimensiones de la naturaleza humana,* santo Tomás de Aquino resume las definiciones de la Iglesia que sirvieron para superar las herejías formuladas a este propósito[4]. Frente al error de los monofisitas, que negaban tras la unión la naturaleza humana de Jesús, la Iglesia definió la unión sin confusión de la naturaleza divina y humana en la única persona del Verbo. Frente al error de los docetas, que atribuyeron a Jesús un cuerpo aparente, la Iglesia defendió el verdadero cuerpo asumido por el Verbo, pues la carne es capaz de la salvación. Frente al error de Apolinar, que afirmó que el Verbo asumió un cuerpo sin alma, cuyo lugar ocupaba la divinidad, o el error de los monoteletas, que negaban la voluntad humana en Cristo, la Iglesia defendió la naturaleza humana íntegra de Jesús, dotada de cuerpo y alma racional (con entendimiento y voluntad).

Por último, en cuanto al *orden de la asunción,* el Aquinate enseña que la asunción de la naturaleza humana, con todas sus dimensiones, se realizó toda al mismo tiempo, es decir, en el instante mismo de la concepción[5]. La Santísima Virgen no concibió en sus entrañas virginales una naturaleza humana a la que se unió el Verbo después, sino que, en el instante mismo de la concepción, el Verbo hizo suya la naturaleza humana. Por eso debe decirse que María concibió verdaderamente al Verbo encarnado y es Madre de Dios. En este punto recupera santo Tomás la doctrina del papa Vigilio (†555) que condenó la enseñanza atribuida a Orígenes de que el alma del Señor preexistía y se unió al Verbo antes de encarnarse[6].

[4] Cf. *STh* III q.5 1-4 (l.c., 48-54).

[5] Cf. *STh* III q.6 1-6 (l.c., 54-61).

[6] «Si alguno dice o siente que el alma del Señor preexistía y que se unió con Dios Verbo antes de encarnarse y nacer de la Virgen, sea anatema (a.2). Si alguno dice o siente que primero fue formado el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo en el seno de la Santísima Virgen y que después se le unió Dios Verbo y el alma que preexistía, sea anatema» (a.3): SÍNODO [LOCAL] DE CONSTANTINOPLA (543), *Edicto de Justiniano al patriarca Menas de Constantinopla*, confirmado posteriormente por el papa Vigilio (DzH 404-405).

En la humanidad de Cristo, como en la de cualquier otro hombre, hay que distinguir el cuerpo y el alma unidos esencialmente. «En el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza» (CCE 365). Al presentar la naturaleza humana de Jesucristo, distinguimos sin separar el cuerpo y el alma pretendiendo alcanzar un doble fin: despejar los errores que históricamente se han formulado sobre algún aspecto de la humanidad de Cristo y mostrar el alcance de la encarnación. Usando las palabras del *Catecismo de la Iglesia Católica,* nos preguntamos, en definitiva, «cómo es hombre el Hijo de Dios» (cf. CCE 470) y, al hacerlo, somos conscientes de que «todo nuestro bien y remedio es la sacratísima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo»[7].

I. EL CUERPO HUMANO DE JESUCRISTO

El *Compendio* del *Catecismo de la Iglesia Católica* plantea la pregunta sobre la verdad del cuerpo de Cristo: «¿Tenía Cristo un verdadero cuerpo humano?». Y responde:

> Cristo asumió un verdadero cuerpo humano, mediante el cual Dios invisible se hizo visible. Por esta razón, Cristo puede ser representado y venerado en las sagradas imágenes *(Compendio,* 92).

Tres aspectos se subrayan en esta respuesta: i) el cuerpo de Cristo fue verdaderamente humano (frente a la pretensión de los docetas); ii) mediante el cuerpo, el Dios invisible se hizo visible; y iii) la verdad del cuerpo humano de Cristo es el fundamento de las sagradas imágenes. El *Catecismo* desarrolla sobre todo los dos últimos aspectos recuperando la doctrina del Concilio II de Nicea (787). Aunque sobre el primer aspecto hace la siguiente afirmación: «Como el Verbo se hizo carne asumiendo una verdadera humanidad, el cuerpo de Cristo era limitado» (CCE 476). Teniendo en cuenta esta afirmación, podemos preguntarnos por los «límites» del cuerpo asumido por Cristo, o, dicho de otra manera, por las imperfecciones corporales *(carne corruptible):* ¿eliminó la unión con la naturaleza divina todas las imperfecciones corporales? No son lo mismo las enfermedades que las debilidades propias de la condición humana.

1. La carne pasible de Cristo

Hay dos clases de imperfecciones o defectos. Unos suponen en el que los posee un desorden moral, fruto de una voluntad desordenada y culpable; estos de ninguna manera se dieron en Cristo, como en seguida expondremos. Pero hay otros defectos de orden físico o psicológico que no suponen desorden moral alguno, pues corresponden a la condición

[7] Santa Teresa de Jesús, *Moradas* 6.ª, 7, 6 (BAC.N 212,549).

histórica del ser humano, y era conveniente que Cristo los tuviera para cumplir mejor los fines de la encarnación. Entre estos defectos se cuentan el sentir hambre o sed, cansancio, dolor, etc. Jesucristo sólo tuvo estos defectos asumidos libremente. Los evangelios, en efecto, así como los demás libros neotestamentarios, muestran claramente que Jesucristo, durante su caminar terreno, compartió con nosotros nuestras debilidades, sin pecado (cf. Heb 2,17). Los evangelios atestiguan que Jesús tuvo hambre (cf. Mt 4,2) y sed (cf. Jn 19,28), que se cansó (cf. Jn 4,6) y tuvo sueño (cf. Mc 5,38), que sintió alegría y pena (cf. Lc 10,21; Mt 26,37), y que sintió angustia (cf. Mt 26,37). Al encarnarse, el Verbo ha asumido todas estas debilidades como algo perteneciente a la condición humana y, al aceptarlas, las ha «personalizado», integrándolas en su misión redentora[8]. «Ha tornado redentoras todas estas limitaciones, precisamente al aceptarlas libre y amorosamente»[9].

Santo Tomás de Aquino dedica a este tema una cuestión dividida en cuatro artículos[10]. En el primero (a.1) muestra que fue muy conveniente que el Verbo asumiera la naturaleza humana con algunas deficiencias corporales por tres motivos principales: i) porque el Hijo de Dios vino al mundo para satisfacer por el pecado del género humano y satisfacer por alguien implica cargar con las penas de su pecado, como expresa el profeta Isaías: «Él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores» (Is 53,4); ii) para dar apoyo a nuestra fe en la encarnación despejando el error de quienes piensan que el Verbo asumió un cuerpo sólo en apariencia (docetas); y iii) para darnos ejemplo de paciencia ante los sufrimientos y debilidades de la condición humana. En los tres artículos siguientes (a.2-4), el Aquinate introduce una distinción de gran importancia: al encarnarse el Verbo, no asumió todos los defectos corporales de los hombres, sino únicamente los que convenían al fin de la encarnación; y esos los asumió libremente, sin contraerlos. Una cosa es asumir y otra contraer: el Verbo tomó sobre sí, libre y voluntariamente, las debilidades de la condición humana, pero no las contrajo necesariamente, como si estuviera sujeto merecidamente a cargar con las penas que son consecuencia del pecado.

> En el verbo contraer está indicado el orden entre efecto y causa, de manera que se contrae una cosa cuando esta es traída con su causa necesariamente y al mismo tiempo. Ahora bien, la causa de la muerte y de los defectos de esta clase en la naturaleza humana es el pecado, porque por el pecado entró la muerte en el mundo, como se dice en Rom 5,12. Y por eso, hablando con propiedad, se dice que contraen tales defectos los que incurren en ellos como merecidos por el pecado. Pero Cristo no tuvo esos defectos en cuanto merecidos por el pecado, porque, como dice Agustín comentando el pasaje de Jn 3,31, «el que viene de arriba está sobre todos: Cristo viene de arriba, esto es, de la sublimidad que tuvo

[8] «Siendo Señor de todos, quiso hacerse, por nosotros, servidor de todos, y, siendo rico y glorioso en su majestad, vino a ser pobre y despreciable en nuestra humanidad» *(Leyenda de Perusa,* 97, en San Francisco de Asís, *Escritos...* [BAC.N 399,670]).

[9] F. Ocáriz - L. F. Mateo-Seco - J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo,* o.c., 355.

[10] Cf. *STh* III q.14 (BAC.N 83,115-120).

> la naturaleza humana antes del pecado del primer hombre». Él tomó, en efecto, la naturaleza humana sin el pecado, en la pureza que tenía en el estado de inocencia. Y de igual manera hubiera podido asumir una naturaleza humana exenta de defectos. Por consiguiente, queda claro que Cristo no contrajo tales defectos como tomándolos a modo de deuda por el pecado, sino por su propia voluntad[11].

Al afirmar que el Verbo no asumió todos los defectos corporales sino sólo los que no implican ningún desorden moral y eran convenientes al fin de la encarnación, santo Tomás rechaza en Cristo los defectos que se oponen a la perfección de su ciencia y de su gracia, como la ignorancia, la inclinación al mal (concupiscencia) y la dificultad para hacer el bien; volveremos en seguida sobre estas cuestiones. Añade, además, que tampoco asumió los que son debidos a causas particulares que sólo se dan en algunos hombres, como las enfermedades corporales.

> Como hemos expuesto (a.1), Cristo asumió los defectos humanos para satisfacer por el pecado de la naturaleza humana, para lo que era necesario que su alma poseyese la perfección de la ciencia y de la gracia. Por consiguiente, Cristo debió asumir aquellos defectos derivados del pecado común a toda la naturaleza humana, a condición, sin embargo, de que no fuesen incompatibles con la perfección de la ciencia y de la gracia. Así pues, no fue conveniente que asumiese todos los defectos o flaquezas humanos, pues hay algunos que son incompatibles con la perfección de la ciencia y de la gracia, como son: la ignorancia, la inclinación al mal y la dificultad para el bien. Y existen defectos que no son comunes a toda la naturaleza humana en virtud del pecado del primer hombre, sino que, en determinados hombres, provienen de causas particulares, como acontece con la lepra, la epilepsia y otros por el estilo. Estos defectos, unas veces, provienen de una culpa personal, por ejemplo de desórdenes en la comida; otras, emanan de una constitución débil. Ninguna de estas dos cosas es aplicable a Cristo, puesto que su cuerpo fue concebido por obra del Espíritu Santo, que goza de sabiduría y virtud infinitas, siendo incapaz de equivocarse y de fallar. Y, por otro lado, Cristo no hizo nada desordenado en su comportamiento. Existen, en tercer lugar, defectos que son comunes a todos los hombres a causa del pecado original, como son: la muerte, el hambre, la sed y otros parecidos. Y todos estos fueron asumidos por Cristo. El Damasceno los llama «pasiones naturales y no deformantes»; naturales, porque acompañan ordinariamente a toda la naturaleza humana; no deformantes, porque no implican defecto de ciencia ni de gracia[12].

Santo Tomás menciona las *enfermedades* entre los defectos que no son comunes a toda la naturaleza humana, pues se dan sólo en algunos hombres bien por causas particulares, bien por alguna culpa personal, bien por una constitución débil. La enfermedad no es una debilidad que corresponda necesariamente a la naturaleza humana. Es verdad que la mayor parte de la humanidad sufre enfermedades, pero no es verdad que alguna enfermedad específica sea sufrida por toda la humanidad.

[11] *STh* III q.14 a.3 resp. (l.c., 119).
[12] *STh* III q.14 a.4 resp. (l.c., 120).

No todos los hombres, por ejemplo, han de haber pasado el sarampión. Las Escrituras no mencionan que Cristo *contrajera* alguna enfermedad, lo cual no significa que no haya hecho suya la experiencia del dolor y de la enfermedad. La *asunción* de la experiencia del dolor y de la enfermedad es, por parte de Cristo, un ejercicio de soberana libertad: cargó libremente con nuestras enfermedades, de ahí que en Él tenga un significado salvífico y redentor. En nosotros la enfermedad se nos impone como consecuencia posible de la corruptibilidad heredada del pecado; en Cristo, las dolencias son asumidas libremente en el Misterio de la Pasión.

> La compasión de Cristo hacia los enfermos y sus numerosas curaciones de dolientes de toda clase (cf. Mt 4,24) son un signo maravilloso de que «Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7,16) y de que el Reino de Dios está muy cerca. Jesús no tiene solamente poder para curar, sino también de perdonar los pecados (cf. Mc 2,5-12): vino a curar al hombre entero, alma y cuerpo; es el médico que los enfermos necesitan (cf. Mc 2,17). Su compasión hacia todos los que sufren llega hasta identificarse con ellos: «Estuve enfermo y me visitasteis» (Mt 25,36) (CCE 1503).

El mismo que tiene poder para curar enfermedades y dolencias, en la Pasión carga con ellas padeciéndolas. Al hacerlas suyas, sana la enfermedad en su raíz última, en su ser consecuencia del pecado, de modo que, a partir de Cristo y unido a Él, se puede vivir la enfermedad, no como maldición del pecado, sino como ejercicio soberano de libertad que convierte al hombre en *colaborador de Dios* (cf. 1 Cor 3,10) en la obra de la Redención: «completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo» (Col 1,24).

> Conmovido por tantos sufrimientos, Cristo no sólo se deja tocar por los enfermos, sino que hace suyas sus miserias: «Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8,17; cf. Is 53,4). No curó a todos los enfermos. Sus curaciones eran signos de la venida del Reino de Dios. Anunciaban una curación más radical: la victoria sobre el pecado y la muerte por su Pascua. En la Cruz, Cristo tomó sobre sí todo el peso del mal (cf. Is 53,4-6) y quitó el «pecado del mundo» (Jn 1,29), del que la enfermedad no es sino una consecuencia. Por su pasión y su muerte en la Cruz, Cristo dio un sentido nuevo al sufrimiento: desde entonces este nos configura con Él y nos une a su pasión redentora (CCE 1505).

Durante los años de su ministerio público, Jesús manifestó la salvación sanando y haciendo el bien a todos (cf. Hch 10,38), pero los milagros, las curaciones y las mismas resurrecciones eran signo de otra salvación, consistente en el perdón de los pecados, es decir, en liberar al hombre de su enfermedad más profunda (la esclavitud del pecado), y elevarlo a la vida misma de Dios.

2. Las perfecciones del cuerpo de Cristo

Durante el tiempo litúrgico de la Navidad, la Iglesia se acerca con devoción a la imagen de Jesús Niño y reza ante ella recuperando expresiones hermosas en las que resuenan las enseñanzas de san León Magno:

> Gracias al misterio de la Palabra hecha carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que conociendo a Dios visiblemente, Él nos lleve al amor de lo invisible[13].

En el cuerpo de Jesús, Dios «que era invisible en su naturaleza se hace visible al adoptar la nuestra»[14]. Con sus rasgos singulares, el cuerpo de Jesús expresa la persona divina del Hijo de Dios:

> La Iglesia siempre ha admitido que, en el cuerpo de Jesús, Dios «que era invisible en su naturaleza se hace visible». En efecto, las particularidades individuales del cuerpo de Cristo expresan la persona divina del Hijo de Dios. Él ha hecho suyos los rasgos de su propio cuerpo humano hasta el punto de que, pintados en una imagen sagrada, pueden ser venerados porque el creyente que venera su imagen, «venera a la persona representada en ella»[15].

Además de los datos sobre la condición pasible del cuerpo de Jesús, los evangelios también nos ofrecen un testimonio abundante sobre su vigor y perfección humana. Es un hombre de constitución fuerte, como revela su ingente esfuerzo físico, su largo y extenso peregrinar y su resistencia ante el sufrimiento y la muerte. Jesucristo está dotado de gran sensibilidad y ternura, tal como aparece al detenerse siempre ante quien llora, ante los enfermos o ante los que padecen cualquier dolencia o enfermedad. Su inteligencia es aguda y rápida, como muestran sus parábolas llenas de detalles, sus audaces respuestas y su capacidad de suscitar afectos. «Todo en Cristo revela un magnífico equilibrio: su complexión física, su observación atenta de tantos detalles de la naturaleza, su delicada sensibilidad, su capacidad de amar, su paciencia ante el sufrimiento, su humildad y su sencillez»[16].

Jesucristo poseyó en su cuerpo y en su alma la integridad y la perfección correspondientes a quien es obra del Espíritu Santo y manifestación visible del Verbo[17]. No han faltado, sin embargo, autores que, apoyándose en Is 53,2 («sin figura, sin belleza; lo vimos sin aspecto atrayente»), opinaron que Cristo careció de hermosura física[18]. Quienes así opinan

[13] *Misal Romano,* Prefacio I de Navidad.

[14] *Misal Romano,* Prefacio II de Navidad.

[15] Concilio de Nicea II, Act. 7.ª, *Defin. de sacras imaginibus* (DzH 601).

[16] F. Ocáriz - L. F. Mateo-Seco - J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo,* o.c., 356.

[17] Cf. *STh* III q.14 a.4 resp. (l.c., 120).

[18] «El Espíritu atestigua, por boca de Isaías, que el aspecto del Señor carecía de belleza: "lo hemos visto, y no había en Él parecer ni hermosura, sino un aspecto despreciable y vil ante los hombres" (Is 53,2). Y ¿quién es mejor que el Señor? No es, por tanto, la belleza de la carne, que es una belleza ilusoria, la que Él nos ha mostrado, sino la verdadera belleza del alma y del cuerpo: la bondad del alma y la inmortalidad de la carne» (Clemente de Alejandría, *Ped.* 3,3,3 [FuP 5,508]). Por su parte, Orígenes reacciona contra

no ignoran que las palabras del profeta se refieren a la pasión y ven en el «llegar a ser feo» un sentido redentor[19]: para devolvernos la belleza, Cristo, el más hermoso de los hombres, se hizo feo y deforme:

> La deformidad de Cristo te hará hermoso. Si Él no hubiese querido ser deforme, tú no habrías adquirido jamás la forma divina que habías perdido. Ciertamente era deforme cuando pendía de la cruz, pero su deformidad constituía nuestra belleza[20].

La afirmación de que Cristo es «hombre perfecto» debe entenderse también de las perfecciones que le adornaban incluso antes de su glorificación. «Él es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado» (GS 22). Cuando el evangelista san Mateo advierte que «toda la sinagoga tenía los ojos clavados en Él» (Lc 4,20) se refiere, ciertamente, a la atención que prestaban aquellos que escuchaban las enseñanzas de Jesús. Pero ese «clavar los ojos en Él», como comenta san Juan Crisóstomo, ¿no podía acaso expresar el asombro ante su belleza?

> Y era así que las gentes estaban como clavadas con Él de puro amor y admiración y quisieran estarle mirando en todo momento. Porque ¿quién se iba a apartar de quien tales maravillas obraba? ¿Quién no quisiera contemplar sencillamente aquella cara y aquella boca, que tales palabras hablaba? Porque no era el Señor sólo admirable cuando obraba sus milagros, sino que su sola presencia estaba llena de hechizo, como ya lo había declarado el profeta, cuando dijo: «Eres el más bello de los hombres» (Sal 45,3). Y si es cierto que Isaías dice: «sin figura, sin belleza» (Is 53,2), o hay que entenderlo en comparación de la gloria inefable e inexplicable de la divinidad, o nos habla el profeta de lo que sucedió en su pasión —la deshonra, por ejemplo, sufrida al tiempo de estar colgado en la cruz—, o, finalmente, de la humildad que mostró en todo durante su vida entera[21].

Los santos, como verdaderos teólogos, nos enseñan no sólo a confesar la belleza sublime de Cristo glorioso tras la resurrección y exaltación a la derecha del Padre, sino a reconocer en los misterios de su vida una belleza singular que invita a mayor seguimiento («Gocémonos, Amado, /

las manifestaciones del pagano Celso, quien afirmaba que Jesús era un hombre vulgar e innoble: «Estamos de acuerdo en lo que se ha escrito en el sentido de que el cuerpo de Jesús llegó a ser feo, pero no, como afirma Celso, vulgar o innoble; ni tampoco se dice claramente que fuera pequeño» (ORÍGENES, *Cels.* 6,75 [SCh 147,368; BAC.N 271,454]).

[19] «El que cree en Dios, en el Dios que precisamente en las apariencias alteradas de Cristo crucificado se manifestó como amor "hasta el extremo" (Jn 13,1), sabe que la belleza es verdad y que la verdad es belleza, pero en el Cristo sufriente aprende que la belleza de la verdad incluye la ofensa, el dolor e incluso el oscuro misterio de la muerte, y que sólo se puede encontrar la belleza aceptando el dolor y no ignorándolo» (J. RATZINGER, «La belleza es bondad. Mensaje para el Meeting de Rímini 2002», en J. L. ALMARZA - M. BARAYA y otros (eds.), *La belleza salvará al mundo. Con ocasión del V Encuentro de Universitarios Católicos [15 de noviembre de 2004]* [Madrid 2004] 44).

[20] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 27,6 (CCL 41,365).

[21] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. Mt.* 27, 2 (PG 57,346; BAC.N 141,554s).

y vámonos a ver en tu hermosura»[22]) y contemplación («de ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura»[23]).

3. El celibato de Jesús

El celibato de Jesús es un dato de su existencia histórica recordado por la comunidad cristiana por su valor paradigmático. Según el testimonio inequívoco de los evangelios y de los demás escritos del Nuevo Testamento, Jesucristo permaneció toda la vida en el estado de virginidad como expresión de su dedicación total al servicio de Dios y de los hombres. El estado de virginidad en Cristo anticipa la ofrenda oblativa del propio cuerpo que se consumará en la entrega redentora de la cruz.

Desde la ficción literaria y desde una «presunta interpretación científica», se ha afirmado que Cristo habría estado casado[24]. La razón que se da pretende tomarse del entorno cultural: en la cultura judía el matrimonio sería una necesidad fundada teológicamente. Según eso, Jesús habría debido casarse. Esta hipótesis queda desmentida por la existencia del celibato en algunos grupos, bien de tipo profético (Juan el Bautista), bien de tipo comunitario (la comunidad de los esenios). La investigación bíblica contemporánea subraya unánimemente el hecho de la virginidad de Jesús. El silencio de los datos evangélicos sobre la afirmación explícita de la virginidad de Jesús debe interpretarse como una afirmación de su condición de célibe. El celibato de Jesús no tiene una motivación moral, ascética y antropológica, sino exclusivamente religiosa, es decir, de búsqueda y de anuncio de la proximidad escatológica de Dios.

> Cristo, Hijo único del Padre, en virtud de su misma encarnación, ha sido constituido mediador entre el cielo y la tierra, entre el Padre y el género humano. En plena armonía con esta misión, Cristo permaneció toda la vida en el estado de virginidad, que significa su dedicación total al servicio de Dios y de los hombres. Esta profunda conexión entre la virginidad y el sacerdocio en Cristo se refleja en los que tienen la suerte de participar de la dignidad y de la misión del mediador y sacerdote eterno, y esta participación será tanto más perfecta cuanto el sagrado ministro esté más libre de vínculos de carne y de sangre[25].

En el celibato de Jesús reconocemos cuatro aspectos estrechamente relacionados. Ante todo, la virginidad de Cristo está en línea con su encarnación: no elige Jesús el celibato en nombre de un ideal, sino que *eligió ser Él mismo*. La virginidad de Jesús implica la adhesión total en el amor a la voluntad de Dios. En segundo lugar, el celibato de Jesús es

[22] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* A 35. B 36 (BAC.N 15,715s).

[23] Santa Teresa de Jesús, *Vida* 37,4 (BAC.N 212,203s).

[24] Cf. W. E. Philipps, *Was Jesus Married?* (J. Cotler Books, Nueva York 1970); *The sexuality of Jesus. Theological and Literary Perspectives* (ibid. 1973); M. Smith., *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge 1973). Un resumen de estas opiniones y la demostración de su inconsistencia en A. Amato, *Jesús el Señor,* o.c., 570-573.

[25] Beato Pablo VI, Carta encíclica *Sacerdotalis caelibatus* (24-6-1967), 21.

voluntaria donación total al Reino, es decir, es comunión con el Padre y entrega a su designio salvífico. En tercer lugar, el celibato de Jesús es el signo escatológico del auténtico destino del hombre, realización ya en este mundo de una nueva y perfecta comunidad de los hombres en Dios. Por último, Jesús se presenta como el Esposo y entiende su misión salvífica en clave esponsal, como ya vimos al analizar este título cristológico.

II. EL ALMA DE JESUCRISTO

Frente a la herejía de Apolinar de Laodicea, que afirmaba que en Cristo el Verbo había sustituido al alma, la Iglesia confesó que el Hijo eterno asumió una humanidad completa dotada también de alma racional. «El Hijo de Dios asumió un cuerpo dotado de un alma racional humana»[26]. La afirmación de la plena humanidad de Cristo implica mantener en Él, además de un cuerpo humano verdadero, un alma humana íntegra, es decir, un alma con todas sus potencias: entendimiento, voluntad y afectos. Al preguntarnos cómo es hombre el Hijo de Dios encarnado, refiriéndonos a su alma humana, debemos exponer cómo conoce, cómo quiere y cómo siente.

1. La ciencia humana de Jesucristo

La cuestión del conocimiento humano de Cristo recorre la historia de la teología y es «banco de pruebas» donde se verifica la armonía y coherencia de las enseñanzas sobre el misterio de Jesucristo. A la Iglesia antigua le interesan sobre todo dos cuestiones: la de la *humanidad completa de Cristo* y la de la *ignorancia*[27]. Ambas cuestiones se resuelven desde una perspectiva soteriológica, es decir, lo que interesa a última hora es si realmente hemos sido salvados. El principio general que orienta las respuestas es el axioma del Nacianceno: «lo que no ha sido asumido no ha sido redimido»[28]. La plenitud de la redención exige por parte del Redentor un espíritu humano plenamente libre y conocedor del plan redentor.

La afirmación de *la humanidad completa de Cristo* se lleva a cabo, primero, frente a los docetas, que niegan un cuerpo verdadero a Jesucristo, y luego frente a Apolinar, que le niega un alma íntegra. Tras la condena del apolinarismo, el Concilio de Calcedonia afirmará de Cristo que es «perfecto en la divinidad, perfecto en la humanidad» y asumirá el principio enunciado por san León Magno en el *Tomo a Flaviano:* «salvada la propiedad de cada una de las naturalezas»[29]. En nombre

[26] *Compendio*, 90.

[27] Cf. Ch. SCHÖNBORN, «La conscience du Christ. Approches historico-théologiques»: *Esprit et vie* 99 (1989) 82-87.

[28] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Epistola* 101 (PG 37,176-193).

[29] «Pues bien, salvada la propiedad de una y otra naturaleza, y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue asumida por la majestad, la debilidad por la fortaleza

de este principio, los Padres de la Iglesia afirmarán el crecimiento de Jesús «en edad, en sabiduría, en gracia» (Lc 2,52) como exigencia del realismo de la encarnación.

> Es humano crecer en edad y sabiduría, y yo añadiría también en gracia: de alguna manera, el entendimiento se desarrolla al ritmo de las dimensiones corporales. Uno es en la lactancia, otro es en la infancia y otro en los que pasan de esa edad. No sería imposible para Dios Verbo nacido del Padre hacer crecer su cuerpo, al que se ha unido y llevarlo a la medida de la perfecta madurez. Aparecer en un bebé con una sabiduría asombrosa hubiera sido factible para él con todas sus consecuencias. Pero el asunto no dejaría de tener algo de monstruoso y de no ajustado a la economía... En virtud de este plan, ha permitido que las limitaciones humanas le rijan[30].

Junto al principio «perfecto hombre», en virtud de la unión hipostática, hay que atribuir a la humanidad de Cristo una perfección sin igual, puesto que es «igual a nosotros en todo, sin pecado» (Heb 4,15). La cuestión difícil será entonces discernir hasta qué punto la verdad de la encarnación, la integridad de la humanidad de Cristo, exige un crecimiento real «en edad, en sabiduría y en gracia» y hasta qué punto la perfección de esta humanidad, unida según la hipóstasis al Verbo divino, la excluye. La tensión entre ambos extremos es característica del misterio de la encarnación y no puede resolverse suprimiendo uno de los dos.

En cuanto a la cuestión de la ignorancia, conviene no olvidar que en la antigüedad la ignorancia se relaciona con el mal moral, de ahí que, para defender la santidad e impecabilidad del Redentor, se excluya en Él toda suerte de ignorancia. La crisis agnoeta y las intervenciones de san Gregorio Magno y de san Sofronio de Jerusalén esclarecen el problema: la inteligencia humana de Cristo no pudo ignorar lo que se refiere a nuestra salvación, ya que esta se realizó por medio de la humanidad del Señor.

San Juan Damasceno, conociendo las aportaciones de los autores precedentes, resumirá bien el sentir de la Iglesia y sacará las consecuencias de la unión hipostática para el conocimiento humano de Cristo, armonizando tanto la cuestión de la integridad del alma humana de Cristo como el rechazo de la ignorancia en Él. Gracias a la unión hipostática, la inteligencia humana de Jesús queda deificada.

> Quienes dicen que de tal modo creció en sabiduría y gracia, como si hubiese recibido un incremento de las mismas, no afirman que la unión fue hecha desde el primer origen de la carne, ni respetan la unión según hipóstasis; sino que más bien, prestando oídos al falsísimo Nestorio, monstruosamente se figuran una cierta unión según el afecto y la consideración, y una simple inhabitación, ignorantes de lo que dicen y de qué

y la mortalidad por la eternidad. Para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza invulnerable se unió a una naturaleza capaz de sufrir. Así un único y mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, podría, por ser hombre, morir y, por ser Dios, no morir; nuestros remedios requerían eso. Pues en una íntegra y perfecta naturaleza de hombre verdadero, nació Dios verdadero, completo en las cosas divinas, completo en las cosas nuestras» (San León Magno, *Ep.* 28,3 [PL 54,763; BPa 46,117-119]).

[30] San Cirilo de Alejandría, *Cristo es uno* (SCh 97,455-457).

> cosas hablan. Pues, si la carne está unida al Verbo inmediatamente desde el primer origen, mejor aún, en Él mismo existió y con Él tuvo identidad según hipóstasis, ¿cómo no va a estar perfectamente enriquecida con toda sabiduría y gracia? No ciertamente para participar de la gracia, ni para llegar por la gracia a la comunión con lo propio del Verbo, sino más bien para que por esa unión según hipóstasis... se derramara en el mundo la plenitud de gracia, y de sabiduría y de todos los bienes[31].

En continuidad con las grandes definiciones dogmáticas de los Concilios ecuménicos de la Iglesia antigua y las aportaciones de los principales Padres de Oriente y Occidente, los teólogos de la Edad Media, salvo raras excepciones, admiten en Cristo una ciencia humana apropiada al Verbo y una ciencia divina comunicada por el Verbo a la humanidad, «humanizada» en cuanto a su modo y a su sede. «Como hay en Cristo dos naturalezas, hay también dos ciencias, una creada y otra increada»[32]. Por una parte, al encarnarse, el Verbo de Dios asume una inteligencia humana para entrar en relación con los hombres y revelarles el mensaje de Dios. Por otra parte, el Verbo hecho carne ha venido a comunicar a los hombres los secretos de las cosas divinas. Si Cristo, Dios hecho hombre, tiene que revelarnos los misterios divinos, tiene que *conocer* plenamente a Aquel que ha venido a revelar. De forma unánime, los teólogos medievales atribuyen este conocimiento a la *scientia visionis* (ciencia de visión), o visión beatífica, de la que gozan los elegidos en el Cielo. Se distinguen, además, otros dos niveles del conocimiento humano de Cristo: la *scientia infusa* (ciencia infusa), del estilo de la que poseen los profetas transmisores de la revelación divina a los hombres, y la *scientia acquisita* (ciencia adquirida) o experimental, que todo hombre posee en virtud de su condición histórica. Al igual que los Padres de la Iglesia, los autores medievales no tienen ninguna duda a la hora de atribuir la omnisciencia a Cristo y de rechazar, en consecuencia, cualquier tipo de ignorancia. Así, a los que consideran que la omnisciencia es incompatible con la condición creada del alma de Cristo (si el alma de Cristo es creatura no puede poseer un conocimiento ilimitado), Hugo de San Víctor responde que es conveniente que el alma unida al Verbo de Dios sepa lo que sabe el Verbo, aunque la ciencia en Él no esté de la misma manera, «pues la ciencia está en el Verbo por naturaleza, mientras que en el alma está por gracia». Para el victorino, la conclusión es clara: «Debemos mantener firmemente esta verdad: que el alma de Cristo nada ignoró y todo conoció»[33]. Los autores posteriores matizarán esta afirmación al hilo de una creciente profundización en el sentido de la afirmación del evangelista san Lucas (cf. Lc 2,52) para admitir en un sentido real el progreso de Cristo en sabiduría y gracia, si bien la cuestión de la ciencia experimental seguirá necesitando profundizaciones ulteriores.

[31] San Juan Damasceno, *Exp. fidei* 3,22 (PG 94,1085-1088; BPa 59,224).

[32] Santo Tomás de Aquino, *De veritate* 20 *[Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo]*, a. 1, resp. (BAC.M 80,937s).

[33] Hugo de San Víctor, *Summa Sententiarum*, I,16 (PL 176,74).

a) *El singular conocimiento humano de Jesucristo*

En la actualidad, las opiniones compartidas en el mundo católico sobre el conocimiento humano de Cristo pueden reducirse a tres: la doctrina de la triple ciencia, la teoría de la visión inmediata no beatífica y la hipótesis de la única ciencia humana.

La *teoría de la triple ciencia* puede considerarse un patrimonio común de la teología católica desde el final de la Edad Media hasta bien entrado el siglo XX. Santo Tomás de Aquino, como hemos visto, distingue en Cristo un triple modo de conocimiento humano: la visión beatífica (o ciencia de los bienaventurados), la ciencia infusa y la ciencia experimental (cf. *STh* III q.9-12)[34]. La *visión beatífica* es la visión inmediata y perfectísima de Dios que los bienaventurados tienen en el cielo. Es un conocimiento siempre en acto y beatificante (fuente de gozo). Mediante la visión beatífica, Jesús tiene conocimiento de su propia identidad y de su misión (conciencia filial y mesiánica). La visión beatífica es, por tanto, la consecuencia psicológica de la presencia del Verbo en la naturaleza humana asumida por Él. Con esta visión, Jesucristo conoce la esencia divina, y en ella conoce humanamente al Padre, se conoce a sí mismo y al Espíritu Santo, conoce los planes del Padre y sus designios de salvación. La *ciencia infusa* es el conocimiento que se comunica a la inteligencia humana de Cristo directamente «desde arriba». En virtud de este conocimiento, lo que Cristo conoce lo conoce «en su naturaleza humana, pero no por su naturaleza humana»[35]. Por esta forma de conocimiento, Jesús conoce todo lo referente a la historia humana y a los hombres que la componen. Jesús lo conoce todo, pero declara saber sólo lo que tiene la misión de revelar. La ciencia infusa está estrechamente vinculada a la visión beatífica, pues viene a ser su forma concreta de expresarse humanamente. Por último, la *ciencia experimental* o adquirida es la que Cristo fue adquiriendo mediante su experiencia diaria; es limitada y está en progreso (cf. Lc 2,40.52). Esta ciencia humana de Jesús provoca en Él, unas veces, admiración, otras, descubrimiento y espontaneidad[36].

[34] «Es necesario afirmar que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento pasible por la acción del entendimiento agente. Esto equivale a decir que existió en él ciencia adquirida, llamada por algunos ciencia experimental. Y por esta razón, aunque en otra ocasión yo escribí de forma distinta, hay que decir que Cristo tuvo ciencia adquirida. Tal ciencia, hablando con propiedad, es una ciencia al modo humano, no sólo por parte del sujeto que la recibe, sino también por parte de la causa que la produce, ya que esa ciencia se atribuye a Cristo por razón de la luz del entendimiento agente, que es connatural a la naturaleza humana. En cambio, la ciencia infusa se atribuye al alma humana en virtud de una luz infundida desde lo alto; y este modo de conocer es proporcionado a la naturaleza angélica. Pero la ciencia beatífica, por la que se contempla la misma esencia de Dios, sólo es propia y connatural a Dios, como se dijo en la Primera Parte» (q.12 a.4) *(STh* III q.9 a.4 s. resp. [BAC.N 83,91]).

[35] San Gregorio Magno, *Ep.* X,21 (CCL 140A,854).

[36] «Si hablamos de Cristo en relación con su ciencia divina, bienaventurada, o incluso infusa, no existió en él la admiración. Pero, si atendemos a su ciencia experimental, sí pudo darse en él la admiración. Y asumió tal experiencia para instrucción nuestra, de modo que nos enseña a admirarnos de lo que él mismo se maravilló» *(STh* III q.15 a.8 resp. [BAC.N 83,130]).

La doctrina de la triple ciencia explica muy bien la conciencia filial y mesiánica de Cristo, y extrae de forma coherente las consecuencias de la unión hipostática, aunque explica con más dificultad la coexistencia de ciencia infusa y experimental.

La *teoría de la visión inmediata no beatífica* ha sido formulada por el jesuita alemán K. Rahner, quien considera que la atribución a Cristo de ciencia infusa y visión beatífica suenan hoy casi mitológicamente y parece contradecir la auténtica humanidad e historicidad del Señor[37]. Estas formas de conocimiento se opondrían al dato bíblico que afirma el gradual desarrollo de Jesús (cf. Lc 2,52) y el desconocimiento de algunas realidades decisivas para la salvación (cf. Mt 24,36; Mc 13,32). La visión beatífica habría, pues, que reservarla a la humanidad glorificada mientras que para el Jesús anterior a la Pascua sólo se podría admitir una *visión inmediata no beatífica*. Esta visión inmediata sería un momento intrínseco de la unión hipostática. Ahí se sitúa la conciencia filial y mesiánica. Esta conciencia es originaria, está ahí como consecuencia de la filiación ontológica, pero está como horizonte atemático de su conciencia. Esta visión atemática se desarrolla y tematiza históricamente transformándose en ciencia objetiva[38]. Eso no significa que Jesús llegue a saber algo que hasta entonces ignoraba, sino que comprende cada vez más profundamente lo que Él es y conoce desde siempre, aunque antes no supiera que lo sabe. Lo sabía, pero no sabía que lo sabía. El conocimiento se hace reflejo («sabe que lo sabe») en el cumplimiento de su misión. Esta teoría plantea, al menos, dos problemas[39]: i) la propuesta de Rahner no se refiere propiamente al conocimiento humano de Cristo, sino más bien

[37] «La tradición teológica declara de Jesús en cuanto hombre un saber, que abarca y penetra toda realidad finita pretérita, presente y futura, en tanto esta al menos esté en una relación cualquiera para con su tarea soteriológica... la tradición teológica declara de Jesús, además, desde el primer instante de su existencia, la posesión de la visión inmediata de Dios tal y como la experimentan los bienaventurados de la consumación. Dichas declaraciones, si las escuchamos hoy, suenan en el primer momento mitológicamente casi; parecen contradecir la auténtica humanidad e historicidad del Señor, parecen entrar a primera vista en una contradicción irresoluble con el dictamen de la Escritura, la cual conoce (cf. Lc 2,52) una consciencia de Jesús, que evoluciona, un Señor que declara de sí mismo (cf. Mt 24,36, Mc 13,32) un no saber cosas decisivas precisamente de índole soteriológica y que lleva la impronta —según está poniendo de manifiesto en medida siempre creciente e inmediatamente perceptible la investigación moderna— de la espiritualidad y religiosidad de su tiempo» (K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en ÍD., *Escritos de Teología,* V [Taurus, Madrid 1964] 220s).

[38] «Se puede, además, ser de la opinión de que una interpretación teológicamente correcta de esa visión inmediata de Dios (que no la comprende como un aditamento exterior de la unión hipostática, sino como su momento interior e irrenunciable, ya que se está atenido a entender necesariamente la unión hipostática no sólo óntica, sino también ontológicamente) puede comprender esa visión inmediata como un talante fundamental originario no objetual, no temático y radical de la espiritualidad creada de Jesús, de tal modo que sea conciliable con ella una experiencia auténticamente humana, un condicionamiento histórico aceptado con la naturaleza humana y un auténtico desarrollo espiritual y religioso, como tematización objetivadora de esa inmediateidad para con Dios, dada siempre y originaria, en el encuentro con el mundo entorno espiritual y religioso y con la experiencia de la existencia propia» (ibíd., 243).

[39] Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 543-545; L. M.ª RODRIGO EWART, *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de K. Rahner* (ITSI, Toledo 2010) 228-285.

a la condición a priori de este conocimiento; ii) la tematización mediante la experiencia contradice la realidad de los hechos, pues no es la experiencia histórica la que aporta los elementos fundamentales (conciencia filial y mesiánica, revelación, predicción del futuro) de la visión, sino que es al revés, es la visión la que determina la experiencia dotándola de una intencionalidad salvífica. Es decir, porque Jesús sabe quién es y cuál es su misión salvadora actúa como actúa, y no es su actuación la que le lleva a descubrir quién es Él.

El también jesuita Jean Galot ha formulado la *hipótesis de la única ciencia humana* de Cristo. Este autor considera que la doctrina de la triple ciencia introduce en la psicología humana una serie de compartimentos por los que conocería las mismas cosas de tres maneras diferentes, y la visión beatífica haría superflua la ciencia experimental, además de vaciar de contenido real el sufrimiento de Cristo[40]. Por ello, Galot propone que en el Jesús prepascual hay una sola ciencia humana formada por dos tipos de conocimientos: conocimientos experimentales y conocimientos «de origen superior»[41]. Estos últimos incluirían el conocimiento de Dios y otros conocimientos infusos como las predicciones, el conocimiento de los corazones, de la doctrina religiosa y el plan de la redención. El conocimiento de tipo superior es una experiencia de tipo místico (contacto místico). El problema de esta hipótesis estriba en que la experiencia mística es siempre puntual y deudora de las gracias especiales de iluminación infusa. Sin embargo, en los evangelios la conciencia filial de Cristo aparece como un estado permanente.

La valoración correcta de estas propuestas debe realizarse a partir de la formulación de la fe de la Iglesia. El Magisterio asumió la doctrina de la triple ciencia, no como la formulación de una escuela teológica determinada, sino como la expresión más lograda del dato revelado. Sin entrar en las discusiones legítimas sobre el modo de explicar las tres formas de conocimiento de Jesucristo, el Magisterio custodia y transmite ese dato. Así, por ejemplo, es fácil encontrar en el papa Pío XII las expresiones «visión beatífica», o «ciencia infusa»[42]. Como en otras ocasiones, el recurso al *Catecismo de la Iglesia Católica,* norma segura para la transmisión de la fe, resulta imprescindible. El *Catecismo* evita, también en este punto, las opiniones de escuela y recoge los datos que pertenecen al depósito de la Iglesia. A propósito de la ciencia humana de Jesucristo,

[40] «La construcción doctrinal de la triple ciencia parece actualmente un tanto artificial. Ni tiene en sí una coherencia demasiado segura ni puede mantenerse si no es a base de divisiones en la inteligencia humana de Cristo: ¿cómo explicar que Cristo haya podido conocer dos veces las mismas cosas, con la ciencia beatífica y con la ciencia infusa, y haya podido aprender por medio de la ciencia adquirida lo que sabía ya de otras dos maneras? Sería preciso admitir una ciencia en tres compartimentos; pero, ¿es esto compatible con la verdadera naturaleza humana de Cristo?» (J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* [CETE, Madrid 1982] 349).

[41] «No hay en Jesús más que una ciencia humana. En esta ciencia humana, como atestiguan los evangelios, hay conocimientos experimentales y conocimientos de origen superior» (ibíd., 352).

[42] Cf. p.ej. Pío XII, Carta encíclia *Mystici Corporis* (29-6-1943), 75 *(AAS* 35 [1943] 230; DzH 3812); Carta encíclica *Haurietis aquas* (15-5-1956), 15 *(AAS* 48 [1956] 328).

empieza afirmando la integridad del alma humana de Cristo, frente a la doctrina de Apolinar, para concluir que «el alma humana que el Hijo de Dios asumió está dotada de un verdadero conocimiento humano» (CCE 472). Partiendo de este dato, se afirma lo siguiente (cf. CCE 470-474):

1.º— Si el conocimiento de Cristo es verdadero conocimiento humano, «no podía ser de por sí ilimitado: se desenvolvía en las condiciones históricas de su existencia en el espacio y en el tiempo». El Hijo de Dios, al hacerse hombre, quiso progresar «en sabiduría, en estatura y en gracia» (Lc 2,52) y adquirir lo que en la condición humana se adquiere de forma experimental. En Cristo se reconoce, por tanto, en primer lugar, un conocimiento experimental, sujeto al espacio y al tiempo, y, en cuanto tal, limitado.

2.º— Al mismo tiempo, el conocimiento verdaderamente humano del Hijo de Dios expresaba la vida divina de su persona. En virtud de la unión hipostática, Jesucristo conocía todas las cosas en su naturaleza humana, pero no por su naturaleza humana. La naturaleza humana, por estar unida al Verbo, conocía todo, incluso las cosas divinas y penetraba los pensamientos secretos del corazón de los hombres.

3.º— Jesucristo, por ser el Hijo de Dios hecho hombre, posee un conocimiento «íntimo e inmediato» del Padre («conciencia filial»). Por ser el Verbo encarnado, el conocimiento humano de Cristo gozaba en plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar («conciencia mesiánica»).

4.º—Respecto a su misión, lo que Cristo reconoce ignorar (cf. Mc 13,32) declara en otro lugar no tener misión de revelarlo (cf. Hch 1,7).

Aunque el *Catecismo* no se refiere a la doctrina de la triple ciencia, las precisiones que ofrece bien se pueden entender como una reformulación actualizada de la misma. En Cristo se reconoce un triple conocimiento: experimental (aplicado a las cosas de este mundo), «inmediato e íntimo» (referido al Padre) y de «penetración divina» (referido a los designios salvíficos y al corazón humano). El *Compendio* sintetiza esta misma enseñanza respondiendo a la pregunta «¿tenía el Hijo de Dios hecho hombre un alma con inteligencia humana?»:

> El Hijo de Dios asumió un cuerpo dotado de un alma racional humana. Con su inteligencia humana Jesús aprendió muchas cosas mediante la experiencia. Pero, también como hombre, el Hijo de Dios tenía un conocimiento íntimo e inmediato de Dios su Padre. Penetraba asimismo los pensamientos secretos de los hombres y conocía plenamente los designios eternos que Él había venido a revelar (*Compendio*, 90).

b) *La conciencia de Jesucristo*

Un capítulo propio dentro del conocimiento humano de Jesucristo lo forma el conocimiento que posee de sí y de su misión, es decir, la cuestión de su conciencia filial y mesiánica. Si el tema de la ciencia humana de Cristo está presente en la historia de la teología, desde la antigüedad hasta nuestros días, la pregunta por la conciencia de Jesús

sólo se ha planteado en el último siglo. A ello ha contribuido tanto la crisis exegética que deriva en la búsqueda del llamado «Jesús histórico», como el desarrollo de la psicología experimental, sometida al vaivén de las opiniones de escuela, influyendo, no siempre de forma positiva, en la comprensión de la condición humana.

Sin entrar en las legítimas disquisiciones de escuela, aquí entenderemos por «conciencia» el conocimiento psicológico interior que una persona tiene de sí mismo. Nos preguntaremos, primero, por el *contenido* de esta conciencia, y, después, por el *sujeto* de la misma[43].

La pregunta por la conciencia de Jesús se debe situar en el diálogo que el mismo Jesús mantiene con sus discípulos en Cesarea de Filipo: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,15). El interrogante decisivo planteado por Jesús supone que los apóstoles, a partir del trato con Él, han podido obtener elementos suficientes para responder adecuadamente. La pregunta, además, viene exigida por la coherencia interna de la fe, pues ¿cómo vamos a creer en un redentor inconsciente de su identidad o de su misión? o ¿cómo vamos a fiarnos de una Iglesia que anuncia a un redentor así?[44].

El punto de partida para abordar este tema debe ser la recepción del dato bíblico. Los evangelios nos ofrecen el testimonio fundamental sobre las manifestaciones de la conciencia humana de Cristo. En sus actitudes, palabras y acciones encontramos las indicaciones que nos permiten presentar la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión, como ya hemos mostrado al presentar los misterios de la vida de Cristo antes de la Pascua.

Teniendo en cuenta los datos evangélicos ya señalados, podemos ahora analizarlos con la ayuda del documento de la Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión. Cuatro propuestas comentadas* (1985). Este documento se sitúa en continuidad con otros dos que la misma Comisión dedicó en años anteriores a la cristología: en el documento *Cuestiones selectas de cristología* (1979) se pedía una reflexión soteriológica que completase la doctrina calcedonense, y en el documento *Teología-Cristología-Antropología* (1981) la reflexión se centró en la preexistencia de Jesucristo y en el aspecto trinitario de su pasión[45]. Con el documento de 1985 se completó la reflexión sobre un aspecto importante de la humanidad de Cristo: la conciencia filial y mesiánica.

[43] «A veces se dice que Jesús era Hijo de Dios pero no lo sabía. Blondel declara que, filosóficamente, esto no tiene sentido. Tiene razón. Evidentemente, es muy difícil explicar cómo se ejercía esta conciencia, puesto que nada es más misterioso que la conciencia profunda del hombre. Pero hay que admitir que Jesús —de una forma u otra— era consciente de su filiación divina, de su unidad con el Padre, y que vivía en sumisión al Padre. Juan pone el acento sobre este punto y lo elabora teológicamente en todo su evangelio, pero sobre todo, en el relato de la pasión» (I. DE LA POTTERIE, *La Pasión de Jesús según san Juan* [BAC, Madrid 2007] 18).

[44] «No faltaba razón a Maurice Blondel cuando afirmaba: si Jesús no supo que era Dios, no fue Dios» (J. MOUROUX, «Maurice Blondel et la conscience du Christ», en *L'Homme devant Dieu. Mélanges H. De Lubac,* III [París 1964] 195).

[45] Para una presentación unitaria de la problemática abordada en estos documentos, cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (San Pablo - Univ. Pont. Comillas, Madrid 2008) 163-184.

El texto consta de cuatro proposiciones y un comentario a cada una de ellas. Las dos primeras se ocupan de la conciencia que Jesús tuvo de sí mismo (proposición 1ª) y de su misión (proposición 2.ª); las dos últimas se refieren a la intención de Jesús de querer fundar la Iglesia (proposición 3.ª) y de entregarse por cada uno de los hombres (proposición 4ª). Nos ocupamos aquí de las dos primeras.

La *proposición primera* se ocupa de la conciencia filial. Podemos resumir su contenido en la siguiente afirmación: *Jesús es el Hijo de Dios, lo sabe y habla abiertamente de ello.* La existencia terrena de Jesucristo manifiesta la conciencia de tener una relación filial única con el Padre. Jesús llama a Dios *Abbá.* Todos los evangelios dan testimonio de ello (cf. Mc 14,36; Mt 11,25; Lc 11,2). San Juan es quien desarrolla más ampliamente la relación única ontológica y psicológica de Jesús con el Padre (cf. Jn 10,30.38; 14,9.11). Jesús es consciente de ser el Hijo del Padre, de haber recibido del Padre su misión y autoridad. El testimonio evangélico revela que esta conciencia está ya presente, según el desarrollo propio de su edad, en Jesús niño, como leemos en el luminoso pasaje de la peregrinación de Jesús a Jerusalén acompañado de sus padres al cumplir los doce años (cf. Lc 2,49). Los contemporáneos captan el alcance de esta conciencia manifestada de Jesucristo y ponen entre los motivos de acusación el llamar a Dios Padre y hacerse igual a Dios (cf. Jn 5,18). La primera predicación apostólica proclama a Jesús como Hijo de Dios tanto al anunciar a Jesucristo como al presentar su misión. A través de su conciencia humana, Jesús manifiesta su relación única con Dios, su Padre. Su conciencia filial es la expresión psicológica de su ontológica filiación divina.

> La vida de Jesús testifica la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del «servidor» perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su relación singular a Dios, a quien él llama «mi Padre». Tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser, él mismo, Dios[46].

Esta primera proposición destaca tres aspectos de gran importancia. En *primer lugar,* se deja claro que la predicación apostólica posterior a la pascua que proclama a Jesús como Hijo y como Hijo único de Dios no es el resultado de un desarrollo tardío en la Iglesia primitiva, sino que está ya en el corazón de las más antiguas formulaciones del kerigma, confesiones de fe o himnos (cf. Rom 1,3s.; Flp 2,6s.). Especialmente significativas son las «fórmulas de misión» empleadas por san Pablo: «Dios ha enviado a su Hijo» (Gál 4,4; Rom 8,3). En *segundo lugar,* la designación de Dios como «Padre», que ha llegado a ser la manera cristiana de nombrar a Dios, se remonta a Jesús mismo: es este uno de los datos más seguros de la investigación histórica sobre Jesús. La designación «Abbá» empleada por Jesús es la expresión más clara de la conciencia

[46] CTI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), Proposición 1, en CTID 382s.

filial. A causa de esta conciencia, Jesús habla y actúa con una autoridad que corresponde propiamente sólo a Dios. Por eso, la actitud ante Jesús es lo que decide la salvación eterna. Y, en *tercer lugar,* es el evangelio de san Juan el que explicita aún más cuál es el origen de esta autoridad única de Jesús: «el Padre está en mí y yo estoy en el Padre» (Jn 10,38).

La *segunda proposición* se ocupa de la *conciencia mesiánica de Jesús.* Su contenido puede ser resumido en la siguiente sentencia: *Jesús es el único Salvador de todos los hombres, lo sabe y habla abiertamente de ello.* Es un dato unánime en todo el NT la intencionalidad salvífica del actuar de Jesús. Él es consciente de ser el salvador único y definitivo. Toda su vida terrena es misión salvífica. Toda su existencia terrena atestigua su «conciencia mesiánica». Jesús es consciente de «haber venido», de «haber sido enviado», para anunciar el Reino, para llevar a cumplimiento la Ley, para llamar a los pecadores, para dar su vida en rescate. En el cuarto evangelio Jesús manifiesta el origen divino de su misión por parte del Padre (cf. Jn 8,42); su misión se identifica con su misma vida (cf. Jn 6,57) y constituye su alimento (cf. Jn 4,34). La Iglesia primitiva captó la originalidad de este acontecimiento presentando la encarnación como *kénosis* de la gloria divina del Hijo. El kerigma primitivo concentró en fórmulas muy expresivas esta dimensión soteriológica de la existencia de Jesús afirmando que todo en su vida tenía un fin salvífico. La intención salvífica de Jesús queda especificada ulteriormente con su voluntad de fundar la Iglesia y de salvar a todos los hombres convocándolos en el pueblo de Dios.

> Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida «por la muchedumbre» (cf. Mc 14,24)[47].

La segunda proposición destaca cuatro aspectos. En *primer lugar,* la predicación apostólica de la filiación divina de Cristo implica igual e inseparablemente una significación soteriológica. En *segundo lugar,* la conciencia que Jesús posee de su relación filial singular a «su Padre» es el fundamento y el presupuesto de su misión. En *tercer lugar,* Jesús se sabe «venido» y esta venida no puede tener otro origen sino Dios. La misión recibida del Padre no se le impone exteriormente, le es propia hasta el punto de coincidir con todo su ser. Y, en *cuarto lugar,* la conciencia que Jesús tiene de su misión implica, en consecuencia, la conciencia de su preexistencia. La misión (temporal) no es esencialmente separable de la procesión (eterna), sino que es su prolongación. La conciencia humana de su misión «traduce» en el lenguaje de una vida humana la relación eterna al Padre. Lo cual supone la mediación del Espíritu Santo. El Espíritu, por tanto, debe ser incluido en la conciencia de Jesús en cuanto Hijo.

[47] Ibíd., Proposición 2, en l.c., 383s.

El Hijo sabe que, en el cumplimiento del querer del Padre, el Espíritu lo guía y lo mantiene hasta la cruz.

Presentado el *contenido* de la conciencia de Jesús (su identidad y misión), conviene ahora recordar que el *sujeto* de la conciencia humana de Jesús es la Persona divina del Verbo. En la psicología humana de Cristo es preciso afirmar la autonomía de la naturaleza humana, pero no su independencia de la persona. Es decir, Jesucristo conoce y se conoce humanamente, pero el sujeto de este conocimiento es su Yo divino. El sujeto de los actos psíquicos de la naturaleza humana asumida es el Yo divino del Hijo. Si se atribuyera un yo humano a su naturaleza humana, se alteraría la estructura ontológica de Jesucristo. El único Yo personal del Verbo es también el sujeto de la actividad psicológica humana. Desde el punto de vista psicológico es muy difícil explicar cómo puede una Persona divina *saberse* humanamente, sin embargo, poseemos la «huella» principal de esta conciencia humana: la obediencia filial. La conciencia humana de ser el Hijo de Dios se manifiesta en la actitud de obediencia al Padre[48]. El dato bíblico es la base de la afirmación teológica de la realidad del único Yo de Cristo. Las principales expresiones de esta unidad de sujeto son las siguientes: i) el uso de la fórmula «Yo soy», tanto en los sinópticos como en el cuarto evangelio, que evoca las revelaciones solemnes de Dios en el AT; ii) el empleo de la fórmula «Yo soy» seguida de un predicado (pan de vida, luz, camino, verdad, vida, etc.), que acentúa el Yo divino de Cristo mostrando que él es la fuente de todos los bienes sobrenaturales; y iii) la fórmula «pero Yo os digo», del sermón de la montaña, que revela que sólo el que es Dios y sabe que lo es puede corregir la Ley dada por Dios.

c) *«Verdadero conocimiento humano»*

Tras exponer lo relativo a la ciencia humana de Cristo y a su conciencia, podemos ahora explicar qué significa «verdadero conocimiento humano» dicho de Jesucristo, en cinco momentos.

Primero, debemos afirmar que el conocimiento de Cristo es *verdaderamente* humano, ya que la triple forma de conocimiento presente en Él no implica en ningún momento renunciar a lo genuino de la ciencia humana. Tanto la visión beatífica (inmediata e íntima), como la ciencia infusa (conocimiento recibido de orden superior) y la ciencia adquirida (experiencial) son formas propias de conocimiento humano.

Segundo, hay que afirmar que el conocimiento no deja de ser verdaderamente humano por tener como sujeto único el Yo divino del Verbo encarnado. Esto es lo que obliga a considerar simultáneamente las tres formas de conocimiento. Esas tres formas, que se dan en las personas humanas en circunstancias muy especiales, se dan en Cristo de manera permanente por ser el Hijo eterno encarnado. En los santos, en efecto,

[48] «La revelación de la filiación de Jesús (que se manifiesta en su obediencia) es la cumbre de la revelación» (I. DE LA POTTERIE, *La Pasión de Jesús...*, o.c., 17).

se da la visión beatífica (contemplan gozosamente a Dios, tal cual es, en virtud del *lumen gloriae).* Los profetas, los hagiógrafos, los místicos o los beneficiarios de revelaciones particulares pueden recibir ciencia infusa sobre acontecimientos y personas. La ciencia adquirida por el aprendizaje es común a todo hombre dotado de inteligencia. En Cristo, por ser el Verbo encarnado, estas tres formas se dan de manera simultánea y permanente. La visión beatífica consiste para Él en *conocerse humanamente como Dios,* lo cual implica el conocimiento inmediato e íntimo del Padre y del Espíritu Santo, la conciencia filial y la conciencia mesiánica. La ciencia infusa consiste en conocer los senderos de la historia y los corazones de los hombres: lo conoce, por ser Persona divina, en su naturaleza humana, pero no mediante ella. La ciencia experimental implica que Cristo no está al margen de las leyes del aprendizaje humano y que, por tanto, *aprendía* en sentido estricto y «crecía en sabiduría» (Lc 2,52).

Tercero, a la hora de armonizar las tres formas de conocimiento, además de señalar su unidad en el único sujeto, se puede captar su complementariedad sin solapamientos si se atiende al objeto conocido en cada caso. La conciencia filial y mesiánica (el saberse Hijo y Salvador) Jesús la posee por visión inmediata de su esencia divina, ya que es Persona divina. El conocimiento de los acontecimientos históricos y de las actitudes, pensamientos y comportamientos humanos, Jesús lo posee por ciencia infusa: le es comunicado desde su Persona divina en tanto en cuanto tiene que ver con su misión salvífica. El conocimiento de todo lo que humanamente se adquiere por aprendizaje (lengua, costumbres, oficio, etc.) Jesús lo ha poseído de manera experimental.

Cuarto, se debe advertir que no existe conflicto entre las diferentes formas de conocimiento. El hecho de que Cristo vea de forma inmediata e íntima al Padre y al Espíritu, y se conozca a sí mismo como el Hijo, no resta realismo ni autenticidad al conocimiento que adquiere históricamente por aprendizaje. El misterio de la encarnación ha conciliado aspectos aparentemente contrarios[49]. La *kénosis* del Hijo conlleva que el mismo que sabe todo por ser Dios haya querido aprender al modo humano. Más aún, la visión del Hijo no deja de ser *beatífica* porque padezca y sufra muerte ignominiosa. La soberanía de Jesucristo ante la muerte («nadie me quita la vida, sino que yo la entrego libremente»: Jn 10,18) no es incompatible con la angustia extrema («mi alma está triste hasta la muerte»: Mt 26,38); la gloria que recibe del Padre («ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre»: Jn 12,23; cf. Jn 13,31) no se frustra ante la experiencia real de su abandono («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»: Mt 27,46). La visión es beatífica porque incluso en el sufrimiento —y sobre todo en el sufrimiento— descansa en la comunión perfecta de su voluntad humana con la voluntad divina: «es necesario que el mundo comprenda que yo amo al Padre, y que, como el Padre me ha ordenado, así actúo» (Jn 14,31). El Magisterio pontificio nos ha dejado un testimonio reciente muy luminoso sobre la

[49] Cf. E. Rico Pavés, *Cristo como conciliación de contrarios en Pascal* (ITSI, Toledo 2009).

convivencia, no contradictoria, de la dicha por la visión del Padre con el sufrimiento extremo en la cruz:

> El grito de Jesús en la cruz, queridos hermanos y hermanas, no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos. Mientras se identifica con nuestro pecado, «abandonado» por el Padre, él se «abandona» en las manos del Padre. Fija sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor. Antes aun, y mucho más que en el cuerpo, su pasión es sufrimiento atroz del alma. La tradición teológica no ha evitado preguntarse cómo Jesús pudiera vivir a la vez la unión profunda con el Padre, fuente naturalmente de alegría y felicidad, y la agonía hasta el grito de abandono. La copresencia de estas dos dimensiones aparentemente inconciliables está arraigada realmente en la profundidad insondable de la unión hipostática.
>
> Ante este misterio, además de la investigación teológica, podemos encontrar una ayuda eficaz en aquel patrimonio que es la *teología vivida de los Santos*. Ellos nos ofrecen unas indicaciones preciosas que permiten acoger más fácilmente la intuición de la fe, y esto gracias a las luces particulares que algunos de ellos han recibido del Espíritu Santo, o incluso a través de la experiencia que ellos mismos han hecho de los terribles estados de prueba que la tradición mística describe como «noche oscura». Muchas veces los Santos han vivido *algo semejante a la experiencia de Jesús en la cruz* en la paradójica confluencia de felicidad y dolor. En el *Diálogo de la Divina Providencia* Dios Padre muestra a *Catalina de Siena* cómo en las almas santas puede estar presente la alegría junto con el sufrimiento «Y el alma está feliz y doliente: doliente por los pecados del prójimo, feliz por la unión y por el afecto de la caridad que ha recibido en sí misma. Ellos imitan al Cordero inmaculado, a mi Hijo Unigénito, el cual estando en la cruz estaba feliz y doliente». Del mismo modo, *Teresa de Lisieux* vive su agonía en comunión con la de Jesús, verificando en sí misma precisamente la misma paradoja de Jesús feliz y angustiado: «Nuestro Señor en el huerto de los Olivos gozaba de todas las alegrías de la Trinidad, sin embargo su agonía no era menos cruel. Es un misterio, pero le aseguro que, de lo que pruebo yo misma, comprendo algo». Es un testimonio muy claro. Por otra parte, la misma narración de los evangelistas da lugar a esta percepción eclesial de la conciencia de Cristo cuando recuerda que, aun en su profundo dolor, él muere implorando el perdón para sus verdugos (cf. Lc 23,34) y expresando al Padre su extremo abandono filial: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23,46) (NMI 26-27).

Quinto y último, se debe afirmar que no existe contradicción entre el dato evangélico que atestigua el crecimiento y progreso en el conocimiento de Cristo (cf. Lc 2,52) y la afirmación de la omnisciencia en virtud de la unión hipostática (cf. Col 2,9). Los autores medievales nos han dado pistas para conciliar ambos datos. Hugo de San Víctor entiende que el crecimiento no se refiere a Jesús, que posee la plenitud de la sabiduría desde el primer instante de la concepción, sino a los

hombres que progresaban y mejoraban gracias a su sabiduría[50]. Pedro Lombardo, por su parte, secunda la interpretación agustiniana y sostiene que el progreso no se daba en Él, pues poseía la plenitud de gracia y sabiduría desde su concepción, sino en quienes a partir de Él crecían en sabiduría y gracia[51]; pero, citando a san Ambrosio, afirma que los sentidos y las facultades humanas de Cristo sí crecieron conforme a las leyes del crecimiento humano[52]. Santo Tomás de Aquino, por su parte, a la vez que afirma que Cristo no pudo crecer en la ciencia en cuanto al hábito, es decir, en cuanto a la ciencia misma, sí crecía en sabiduría *en cuanto a la experiencia* de aquellas cosas que conocía por hábito[53]. La razón última por la que se debe admitir crecimiento en el conocimiento adquirido de Cristo, según el Aquinate, está en que no le puede faltar a Cristo una operación natural propia de la inteligencia humana, como es la de obtener las especies inteligibles a partir de las imágenes[54]. El Beato Juan Duns Scoto defiende el sentido pleno de las afirmaciones bíblicas sobre el crecimiento del conocimiento de Cristo y habla de verdadero progreso no porque adquiriese algún conocimiento abstractivo habitual, sino por crecer en conocimiento intuitivo, tanto habitual como actual[55].

d) *¿Ignorancia en Cristo?*

El seguimiento de los testimonios patrísticos y medievales nos obliga a volver sobre la posibilidad de atribuir ignorancia a Cristo. En la antigüedad cristiana, el tema fue clarificado en controversia con los llamados

[50] «Se puede decir que si no crecía en Él la sabiduría, sí crecía sin embargo en los hombres que progresaban y mejoraban gracias a su sabiduría. Como se suele decir: "este progresa en su episcopado", no porque a veces sea más sabio, sino porque instruye bien a otros ante Dios y ante los hombres, es decir, para gloria de Dios y progreso de los hombres. Así comenta Beda este pasaje de Lucas: "Se dice rectamente que Jesús estaba lleno de sabiduría no porque con el tiempo progresara en la sabiduría de la que siempre estuvo lleno desde su concepción. 'Porque en Él —dijo el apóstol— habita la plenitud de la divinidad corporalmente' (Col 2,9)"» (HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sententiarum* I,16 [PL 176,73s]).

[51] «En cuanto hombre, Cristo recibió desde su concepción tal plenitud de sabiduría y gracia que Dios no le podía conceder mayor plenitud; sin embargo, se afirma con razón que crecía en sabiduría y gracia, no en sí sino en quienes a partir de Él progresaban en sabiduría y gracia, pues los dones de sabiduría y gracia se les hacían a ellos cada vez más manifiestos según el progreso de la edad» (PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III 13,2 [PL 192,781]).

[52] «Se puede entender rectamente que se diga que Cristo progresaba, en cuanto crecía a los ojos de los hombres y en la manifestación de sus facultades. Progresaba, pues, la facultad humana en Él en cuanto a su manifestación y a la percepción de otros hombres» (ibíd. III 13,5 [l.c., 783]).

[53] STO. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* 20 *[Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo]*, a.6, resp. (BAC.M 80,970).

[54] Cf. *STh* III q.12 a.2 resp. (BAC.N 83,106s).

[55] «Y, de este modo, se dice que Cristo aprendió muchas cosas por experiencia, es decir, por conocimiento intuitivo (de objetos en cuanto existentes) y por los recuerdos que ellos dejaron [...] Es claro que lo que dice el evangelio sobre el progreso de Jesús no hay que exponerlo como si fuese un progreso aparente [...] En Cristo hubo verdadero progreso. No porque adquiriese algún conocimiento abstractivo habitual (al menos no infuso), sino por conocimiento intuitivo, tanto habitual como actual» (BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Ord.* III d.14 n.118-120 *[Opera omnia* XIV,528; BAC.N 674,241]).

agnoetas[56]. Con el término *agnoeta* se designa a partir del siglo VI a los seguidores de una secta de origen monofisita nacida en Egipto por obra del diácono Temistio de Alejandría[57]. No es fácil determinar con exactitud quién ha sido el primero en utilizar esta denominación, pues la encontramos casi simultáneamente en autores de oriente y de occidente[58].

En la obra *De sectis,* atribuida a Leoncio de Bizancio (†543), se habla ya de los agnoetas como de un grupo surgido entre las filas de los teodosianos, seguidores del monofisita Teodosio de Alejandría, discípulo y amigo de Severo de Antioquía. Según el autor del *De sectis*, «los llamados agnoetas»[59] disputaron con Teodosio sobre si Cristo, en cuanto hombre, ignoró el día y la hora del juicio[60], tal como el mismo Señor afirmó en la Escritura: «nadie sabe de ese día y de esa hora: ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre» (Mc 13,32). Teodosio escribió contra ellos negando que Cristo ignorara[61].

En los *Diálogos* del Pseudo-Cesáreo de Nacianzo (ca. 548), se habla también de «las voces de los *agnoetas*»[62], que niegan que Cristo sea Dios perfecto[63]. Para ellos, el Salvador experimentó la ignorancia, pues los mismos evangelios refieren que «Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia» (Lc 2,52); además, no supo dónde estaba el sepulcro de Lázaro (cf. Jn 11,34), ni quién había sido la mujer que le había tocado el manto (cf. Mc 5,30; Lc 8,45). El autor de los *Diálogos* responde a estos argumentos esgrimiendo otros textos de la Escritura (cf. Gén 4,9; 18,9; Jn 5,17) para afirmar que no nos encontramos ante una verdadera ignorancia, sino ante un *designio* (economía) de Dios: «Conforme al designio divino, [Jesús] simula ignorar, conociendo como conoce los secretos de toda la creación»[64].

En occidente, la primera referencia a los agnoetas la encontramos en el *Chronicon*, atribuido al norteafricano Víctor de Tununa (†566). El término *agnoeta* parece ya consolidado y se utiliza específicamente para referirse a los que atribuyen ignorancia a Cristo, manifestada principalmente a propósito del día y de la hora del juicio. Respecto a los testimonios orientales advertimos, sin embargo, una diferencia importante:

[56] Cf. J. RICO PAVÉS, *«Christus. Sapientia Dei incarnata.* A propósito de Gregorio Magno y la crisis *agnoeta* en la carta del Papa al Patriarca de Alejandría Eulogio»: *Toletana* 6 (2002) 251-270.

[57] «Los agnoetas o temistianos declaran impíamente que Cristo ignora el día del juicio y lo describen con miedo. Son una secta de los teodosianos. Temistio, el heresiarca que los originó, defendió una sola naturaleza compuesta en Cristo» (SAN JUAN DAMASCENO, *haer.* 85 [PTS 22,56]).

[58] Cf. Lampe, 21; A. VACANT, «Agnoètes», en DTC I/1,586-596; V. ERMONI, «Agnoètes», en DHGE 1,992-995; E. GUTWENGER, «Agnoëten», en LTK 1,199s; F. COCCHINI, «Agnoeti», en DPAC 1,85; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche,* II/2 (Herder, Friburgo 1989) 395-402.

[59] LEONCIO DE BIZANCIO (?), *sect.* 5,6 (PG 86,1231D).

[60] Ibíd.

[61] LEONCIO DE BIZANCIO (?), *sect.* 5,6 (PG 86,1231D).

[62] PS-CESÁREO, *Dial.*, I, 30 (PG 38,889).

[63] ÍD., *Dial.*, I,30 (PG 38,892).

[64] PS-CAESARIUS, *Dial.*, I,30 (PG 38,893); cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus...*, o.c. II/2, 395s.

se dice que los agnoetas son los que afirman que la *divinidad* de Cristo ignora las realidades futuras[65].

A mitad del siglo VI, los agnoetas constituyen ya un grupo diferenciado, nacido entre los monofisitas y refutado originariamente por ellos. La repercusión de sus enseñanzas fue reducida, pues, en rigor, no suponían una amenaza nueva. En las controversias trinitarias del siglo IV, los arrianos, para probar que el Hijo era de una naturaleza inferior al Padre, sostenían que Cristo había ignorado el día del juicio y aquellas cuestiones sobre las que interroga[66]. San Hilario de Poitiers habla de un «designio *(dispensatio)* de ocultar el conocimiento, más que de un desconocimiento»; la supuesta ignorancia del Hijo no es, en realidad, tal, sino un momento de la economía salvífica que oculta a los hombres el conocimiento del día y la hora, aun cuando Él ciertamente los sabe[67]. La respuesta de san Gregorio Nacianceno es igualmente clarificadora: el Hijo, por ser la Sabiduría y el Creador de todo, no puede ignorar nada de cuanto existe[68]; respecto al día y la hora del juicio, es evidente que, en cuanto Dios, los conoce, pero, en cuanto hombre, dice ignorarlos[69].

Los seguidores del monje alejandrino Temistio van a volver de nuevo sobre textos de las Escrituras que ya habían sido discutidos y aclarados por los Padres anteriores. La respuesta más elaborada de la ortodoxia a esta nueva secta, que recuperaba viejas ideas, vendrá de la mano del celoso Patriarca de Alejandría, Eulogio, y, en diálogo con él, del papa san Gregorio Magno.

Eulogio escribió, en efecto, un *Tratado contra los agnoetas*[70] que remitió al papa Gregorio Magno. En este tratado refutó la opinión de algunos monjes que habitaban el desierto próximo a Jerusalén y sostenían

[65] Cf. VÍCTOR DE TUNUNA, *Chronicon* (PL 68,956A). Un siglo después, Isidoro de Sevilla se referirá a los agnoetas en términos casi idénticos, cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etym.* VIII,5,68 (BAC.N 433,702).

[66] «Cuando los discípulos le preguntaron sobre el fin, ciertamente conforme al cuerpo carnal les respondió: "Ni siquiera el Hijo" (Mc 13,32), para dar a entender que, como hombre, tampoco lo sabía. Es propio del ser humano el ignorarlo. Pero en cuanto que Él era el Logos, y Él mismo era el que habría de venir, como juez y como esposo, por eso conoció cuándo y a qué hora habría de venir» (SAN ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Ar.* 3,46 [PG 26,420s]).

[67] «Pero, tal vez, el que el Hijo diga que sólo el Padre sabe esto confirma que el Hijo ignora aquello que dijo no saber. Si no hubiera dicho claramente que sólo el Padre lo sabía, se hubiera dejado abierta a nuestra inteligencia una cuestión muy peligrosa, porque se podría pensar que él lo desconocía. Pero en su ignorancia hay un designio de ocultar el conocimiento más que un desconocimiento debido a su naturaleza; por ello, cuando dice que sólo el Padre lo conoce hay que entender que él no lo ignoraba» (SAN HILARIO DE POITIERS, *Trin.* IX,71 [BAC.N 481,507; CCL 62A,451s]).

[68] «Sin embargo, ¿cómo puede ignorar algo de lo que existe el que es la Sabiduría o el Creador de los siglos, el que los consuma y los renueva, el fin de lo que ha sido hecho, el que conoce las cosas de Dios como el espíritu del hombre conoce lo que está en él? ¿Qué puede haber más perfecto que este conocimiento?¿Cómo es posible que sepa exactamente lo que precede a la última hora y lo que acontece, por así decir, en el momento del fin, y que ignore la hora misma?» (SAN GREGORIO NACIANCENO, *or.* 30,15 [BPa 30,206; SCh 250,256-258]).

[69] «¿No es evidente para todo el mundo que él conoce la hora en cuanto Dios, pero dice ignorarla en cuanto hombre?» (ibíd. 30,15 (BPa p.207; SCh p.258).

[70] Cf. FOCIO DE CONSTANTINOPLA, *cod.* 230 (PG 103,1080D).

que Cristo Nuestro Señor había experimentado la ignorancia, tal como El mismo manifestó en algunos pasajes de los evangelios. En concreto, los textos en discusión eran dos: Jn 9,34, en el que Jesús pregunta por el lugar donde se encuentra el sepulcro de Lázaro; y Mc 13,32, en que afirma que el día y la hora del juicio no los conoce ni el Hijo[71].

Partiendo de estos textos, Eulogio articula el discurso de su Tratado en dos momentos. En una Primera Parte, más breve, se afirma la omnisciencia del Hijo, tanto en su naturaleza humana como en su naturaleza divina, por dos razones: i) el sujeto del conocimiento es la única Persona del Verbo; ii) si todo lo que el Padre posee es del Hijo, también su conocimiento. La afirmación central de la Primera Parte es clara: Jesucristo, Nuestro Señor, no ha ignorado, ni en cuanto hombre ni aún menos en cuanto Dios, el lugar donde se encontraba el sepulcro de Lázaro ni el día del juicio[72]. En cuanto hombre, Cristo no ha ignorado nada, porque *lo humano* de Cristo está unido a una única Persona (*hipóstasis*) por una inaccesible y sustancial sabiduría[73]. La humanidad de Cristo no es obstáculo para que el sujeto del conocimiento sea la única Persona del Hijo. En cuanto Dios, resulta aún más evidente que no puede experimentar la ignorancia. El Hijo, Dios verdadero como el Padre, posee, por su consustancialidad con El, todo cuanto el Padre posee. Afirmar que Cristo, en cuanto Dios, padece ignorancia significaría contradecir las Escrituras, en las que el mismo Cristo afirma: «Todo lo que tiene el Padre es mío» (Jn 16,15) y se atribuiría ignorancia al mismo Padre[74].

En la Segunda Parte, se ofrece una interpretación adecuada de los dos textos bíblicos discutidos. Tal interpretación es posible gracias a la lectura concorde de otros textos de la Escritura y al testimonio de la tradición anterior. El primero de los textos analizados es el que recoge la pregunta de Jesús sobre el sepulcro de Lázaro: «¿Dónde habéis puesto a Lázaro?» (Jn 11,34). Según Eulogio, la pregunta de Jesús no implica ignorancia por tres razones. Primera razón: con su pregunta el Salvador quiere captar la atención de los presentes y avivar su memoria[75] para que no tengan dudas de lo que van a ver y escuchar, como luego hará al decirles «desatadle y dejadle andar» (Jn 11,44). Segunda razón: de Cristo se habla unas veces en figura y otras en conformidad a la realidad o, lo que es igual, unas veces se habla de Él en cuanto Cabeza y otras veces en cuanto Cuerpo. Se habla de Cristo en figura cuando se dice que fue hecho por nosotros pecado y maldición (cf. 2 Cor 5,21), aunque no fue ninguna de esas cosas. Y es que —afirma Eulogio—, así como la Cabeza reivindica para sí las cosas que son del cuerpo, así también Cristo se atribuye lo que

[71] Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus...*, o.c. II/2, 397-399.

[72] Cf. FOCIO DE CONSTANTINOPLA, *cod.* 230 (PG 103,1081A).

[73] «Pues, ni lo humano, unido a una única hipóstasis por una inaccesible y sustancial sabiduría, ignora algo ni de las cosas presentes ni de las futuras» (FOCIO DE CONSTANTINOPLA, *cod.* 230 [PG 103,1081A]).

[74] «[...] ni puede ser falso lo que Él mismo dijo: "Todo lo que tiene el Padre es mío" (Jn 16,15), a no ser que los que se atreven a todo atribuyan la ignorancia al Padre» (ibíd. [l.c., 1081A-B]).

[75] Ibíd.. 230 (l.c., 1081B).

es del Cuerpo[76]. Por eso, no hablaría de forma equivocada quien dijera *figuradamente* que Cristo padeció ignorancia, porque el Cuerpo, del cual Él es Cabeza, sí experimenta la ignorancia[77]. Es decir, Eulogio afirma que sólo se puede hablar en Cristo, Sabiduría del Padre, de una «ignorancia anafórica» cuando habla como representante de los hombres y no en propia persona. Tercera razón: existen en la Escritura textos semejantes que demuestran que la pregunta de Cristo sobre el sepulcro de Lázaro no debe entenderse como expresión de ignorancia, pues, si se entendieran de esa forma, habría que atribuir ignorancia también al Padre. Vemos, en efecto, que el Padre pregunta a Adán: «¿Dónde estás?» (Gén 3,9) y al fratricida: «¿Dónde está tu hermano?» (Gén 4,9), y, en diálogo con Abrahán afirma: «El clamor contra Sodoma y Gomorra es tan grande y su pecado tan horroroso, que voy a bajar a ver si realmente sus acciones corresponden al clamor que contra ellas llega hasta mí; lo voy a saber» (Gén 18,21), aun cuando ya conocía el paradero de Adán, de Abel y la situación de Gomorra. De igual forma, también Jesús pregunta al demonio: «¿Cuál es tu nombre?» y este le contesta: «Mi nombre es Legión, porque somos muchos» (Mc 5,9); y a los ciegos de Jericó les dice: «¿Qué queréis que os haga?» (Mt 20,32). Ninguna de esas preguntas revela ignorancia. Jesús interroga a los demonios para mostrar a los discípulos que Él tiene poder sobre todos ellos, fortalecer su fe e indicarles que ese mismo poder les ha sido concedido (cf. Lc 10,17-20). Si pregunta a los ciegos es para obtener de ellos una petición, pues somos más conscientes de los beneficios recibidos si antes los hemos implorado[78]. Así, Jesús no pregunta porque ignore, sino porque desea cumplir un designio que tiene siempre que ver con la salvación de los hombres.

Respecto al segundo texto (Mc 13,32) en el que Jesús afirma que ni siquiera el Hijo conoce el día y la hora, Eulogio ofrece una doble lectura. La primera lectura responde al sentido inmediato y real de las palabras de Jesús: conforme al designio divino, el Hijo afirma desconocer el día y la hora para que los discípulos mantengan siempre una actitud vigilante[79]. La segunda lectura responde al sentido figurado o anafórico. Hay, en efecto, otros textos de la Escritura en los que se habla de ignorancia figuradamente, como el Sal 69,6: «Tú conoces mi ignorancia», o Mt 27,46: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Apoyados en esos textos, algunos sostienen que Cristo manifiesta ignorar el día final para ofrecer una señal inequívoca de su humanidad, aunque Él realmente no lo ignore. Tal opinión, sin embargo, le parece a Eulogio peligrosa, pues no escapa del engaño de atribuir ignorancia a Cristo[80]. El Patriarca de Alejandría cree encontrar apoyo en dos autores: Cirilo de Alejandría

[76] Ibíd.

[77] «Si alguno dijera figuradamente que [Cristo] ignora, como la ignorancia no está ausente de su Cuerpo, o sea, de la naturaleza humana, de la que Él es Cabeza, no hablaría equivocadamente, aun cuando no dijera que la Sabiduría del Padre no ignora» (ibíd. [l.c., 1081C]).

[78] Cf. ibíd. (l.c., 1081D-1084A).

[79] Cf. ibíd.

[80] «Algunos afirman que Cristo dice ignorar el último día para mostrar y ofrecer una señal inequívoca de la naturaleza humana, aunque Él en realidad no lo ignore. No estamos

y Gregorio Nacianceno. Siguiendo al primero, Eulogio enseña que si aplicamos el discernimiento podremos señalar las propiedades de cada una de las naturalezas y sus notas específicas[81]. Siguiendo al segundo, afirma que la ignorancia es un rasgo propio de la naturaleza humana, de modo que en el caso de Cristo se podría hablar de ignorancia si se considera su humanidad, pura y llanamente, es decir, separada de su Persona[82]. Según el testimonio de Focio, Eulogio concluye su tratado advirtiendo que la intención del Nacianceno era subrayar, frente a los arrianos, la verdadera divinidad del Hijo, y, en consecuencia, lo que le pertenece por su consustancialidad al Padre.

El escrito de Eulogio, aun cuando es fragmentario lo que nos ha llegado de él, se revela de sumo interés para conocer el curso de la crisis agnoeta. Recapitulando podemos hacer las siguientes observaciones:

1.ª) Eulogio ha querido abordar el problema de los agnoetas en toda su amplitud: no se limita a discutir la interpretación de algunos pasajes de la Escritura, sino que formula principios y establece distinciones que denotan un esfuerzo notable de sistematización.

2.ª) Para Eulogio es igualmente pernicioso atribuir ignorancia a Cristo en cuanto hombre que hacerlo en cuanto Dios, pues el sujeto del conocimiento es la única Persona del Verbo. Por eso, la distinción de naturalezas no deberá nunca poner en entredicho la unidad de persona. Se deberá, pues, evitar tanto la concepción arriana de la «ignorancia de Jesús» (supuesta prueba de su condición meramente humana), como la que establezca en Cristo dos sujetos de conocimiento (tal será el peligro de nestorianismo que verá Gregorio Magno en los agnoetas). En este segundo extremo, no debe extrañar que Eulogio coincida, en cuanto a la conclusión, con su adversario monofisita Teodosio, el primero que había combatido el error de Temistio, aun cuando las razones de fondo sean opuestas[83].

3.ª) Desde el punto de vista de la formulación, quizás la aportación más genuina de Eulogio haya sido la de hablar del sentido anafórico de los textos bíblicos que solían esgrimir los agnoetas en su favor: Cristo, en cuanto Cabeza, reivindica para sí lo que es propio del Cuerpo. Sólo anafóricamente se puede hablar de ignorancia en Cristo, en cuanto habla como Cabeza o representante de los hombres.

de acuerdo, pues atribuir ignorancia, ya sea a la divinidad ya sea a la humanidad, es una peligrosa insolencia que hay que evitar» (ibíd. [l.c., 1084A-B).

[81] «Cuando nosotros, como dijo san Cirilo, discernimos una cosa de otra, ya sea con sutiles pensamientos, ya sea con las representaciones propias de la contemplación, entonces vemos las propiedades de cada una de las naturalezas y sus rasgos específicos» (ibíd. [l.c., 1084B]). Para la interpretación de este texto, cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus...*, o.c. II/2, 397s.

[82] «O, como dijo Gregorio el Teólogo, cuando las naturalezas se distinguen con razonamientos, se separan también los nombres. Pero la ignorancia es señal propia y clara de la humanidad. Por eso, a la humanidad de Cristo, en cuanto humanidad sin más, se le puede atribuir ignorancia. Es eso lo que explicó cuando dijo: "conoce la hora en cuanto Dios, pero dice ignorarla en cuanto hombre"» (FOCIO DE CONSTANTINOPLA, *cod.* 230 [l.c., 1084B-C]).

[83] Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus...*, o.c. II/2, 397s.

Sabemos por el testimonio de san Gregorio Magno que Eulogio envió su *Tratado* al Pontífice pidiéndole su opinión al respecto. El Papa encontró un escrito muy completo a partir del cual formuló únicamente algunas precisiones. La enseñanza de Gregorio sobre la cuestión de los agnoetas se ilumina, ciertamente, si se conoce el *Tratado* de Eulogio.

Conocemos la postura de Gregorio Magno respecto a los agnoetas por dos de las cartas que dirigió al Patriarca de Alejandría en el año 600. Sin embargo, la cuestión sobre el conocimiento de Cristo ya había sido abordada por el Pontífice, aunque no de forma sistemática[84]. A pesar de la enfermedad que afectó gravemente al Papa en los últimos años de su pontificado y del asedio continuo de los longobardos, Gregorio siguió de cerca los avatares de la Iglesia en Oriente. Su apocrisario en Constantinopla, el diácono Anatolio, será el primero en acudir al Papa interrogándole sobre las enseñanzas que divulgan los agnoetas. No conservamos nada de ese intercambio epistolar, pero sabemos de su existencia por el mismo Gregorio.

La primera carta *(Ep.* X,14) del papa Gregorio a Eulogio hablando de los agnoetas data de julio del año 600[85]. En ella el papa se excusa de no haber escrito con anterioridad al Patriarca alejandrino. La enfermedad retiene al Pontífice en cama desde hace ya más de dos años[86] impidiéndole cumplir como él quisiera con sus obligaciones. Antes de que se iniciara el intercambio epistolar entre Eulogio y Gregorio sobre los agnoetas, refiere el Papa haber tenido noticias, por medio de Anatolio, de esos monjes del área de Jerusalén y haberles ya enviado un escrito refutando su error. Cuando posteriormente ha recibido el *Tratado* de Eulogio, el Papa se ha llenado de alegría al comprobar cómo lo que él había escrito con anterioridad concuerda con lo que lee en el escrito del alejandrino. Más aún, Gregorio eleva su acción de gracias a Dios al descubrir cómo los Padres griegos y los latinos, de los cuales él se confiesa seguidor, han hablado con un mismo Espíritu. La alegría del Pontífice es todavía mayor al reconocer en el tratado de Eulogio muchas de las enseñanzas de los Padres latinos; dato este que Focio había omitido en su resumen[87]. Concluye la carta alabando la tarea comprometida del Patriarca alejandrino en la predicación y defensa de la fe[88]. Recapitulando, se puede afirmar que esta primera carta revela algunos datos interesantes sobre la crisis agnoeta tal como la ha conocido el Pontífice. Ante todo, revela que el Papa ha tenido conocimiento de estos monjes; en primer lugar, por medio de su apocrisario Anatolio, y que, antes de que recibiera el *Tratado* de Eulogio, ya los había refutado por escrito. El epistolario gregoriano, tal como se ha conservado, no contiene, sin embargo, alguna carta anterior a esta en la que se hable de los agnoetas. Tampoco encon-

[84] Cf. San Gregorio Magno, *Mor.* 3,29 (BPa 42,208s; CCL 143,134).
[85] Cf. Id., *Ep.* X,14 (CCL 140A,840-842).
[86] Cf. ibid. (l.c., 840).
[87] Aunque no lo haya hecho a propósito de los agnoetas, Focio sí señala la admiración de Eulogio por el *Tomus* del papa León Magno, cf. Focio de Constantinopla, *cod.* 225 (l.c., 940B-949D); *cod.* 226 (l.c., 949D-953A). Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus...*, II/2, 398.
[88] San Gregorio Magno, *Ep.* X,14 (CCL 140A,842).

tramos referencias *explícitas* a esta temática en las obras que compuso antes del año 600. En segundo lugar, recibido el *Tratado* de Eulogio, el Papa constata la convergencia que existe entre el escrito del Patriarca y el que él mismo compusiera con anterioridad. Esta convergencia ha sido posible gracias al recurso a las mismas fuentes: los escritos de los Padres de oriente y de occidente. Por último, la carta descubre la existencia de un diálogo fecundo entre dos autores a propósito de una desviación en materia cristológica, aun cuando no se refute todavía esa desviación. Tal será el objetivo de la nueva carta que el Pontífice envíe a Eulogio apenas un mes después.

La segunda carta *(Ep.* X,21) data de agosto del año 600[89]. A pesar de su brevedad, es el escrito latino más completo de la antigüedad cristiana sobre los agnoetas que ha llegado hasta nosotros. Entre la carta anterior a Eulogio y esta apenas ha pasado un mes. La ocasión de esta segunda carta viene por la visita que ha recibido el Papa de Abramio de Alejandría, el cual le ha traído noticias de Eulogio y le ha comunicado la extrañeza de este al no recibir todavía respuesta del Pontífice respecto al tema de los agnoetas. Evidentemente, la primera carta aún no la ha recibido. Gregorio, entonces, en lugar de dejar pasar el tiempo, redacta una nueva epístola en la que vuelve sobre lo que había escrito anteriormente, deteniéndose, sin embargo, en algunos puntos concretos.

Importa advertir la ocasión en la que ha sido escrita esta segunda carta, porque ayuda a comprender el carácter que el mismo Pontífice desea dar a su escrito. No estamos ante un escrito solemne, oficial, sobre la cuestión de los agnoetas, sino ante una enseñanza del Papa sobre un tema que él mismo ya considera aclarado, ya sea por sus escritos anteriores ya sea por el escrito de Eulogio. No obstante, la carta del Pontífice, por ser el único documento completo que nos ha llegado sobre esta controversia, reviste una importancia singular. Advirtiendo, además, la ocasión en la que ha surgido el escrito, no nos sorprenderemos de la brevedad del mismo ni de la falta de orden en su argumentación.

En orden a un análisis más detallado, podemos dividir la Carta en dos partes de desigual extensión. La Primera Parte viene a ser una introducción y justificación del escrito. El Papa repasa los motivos que le llevan a escribir a Eulogio señalando tres: i) la amistad que le une al Patriarca alejandrino: aunque el espacio los separe, la caridad les mantiene unidos[90]; esa misma caridad es la que lleva a Gregorio a escribir encendidos elogios a su amigo; ii) el Papa ha recibido noticias recientes de Eulogio gracias a Anatolio; esas noticias reiteran lo que Gregorio ya sabía, que Eulogio ha sido y es un verdadero defensor de la sede del apóstol Pedro, de ahí que pueda ser llamado *veritatis minister, Petri sequax* o *sanctae ecclesiae praedicator;* iii) días antes el Papa ha sido visitado por Abramio de Alejandría, que le ha transmitido la extrañeza de Eulogio al no recibir respuesta del Papa sobre la cuestión agnoeta, toda vez que el Patriarca le había enviado su escrito sobre este tema

[89] Cf. ibíd. X,21 (l.c., 852-854).
[90] Cf. ibíd. X,21 (l.c., 852).

y había pedido el parecer del Pontífice. La Primera Parte nos permite reconocer la ocasión de la carta gregoriana y el alcance que el Pontífice quiere dar a su escrito. También es importante advertir el contexto que ha hecho posible el intercambio epistolar: los lazos de amistad que unen a Gregorio con Eulogio.

La Segunda Parte se ocupa directamente de la cuestión agnoeta, en dos momentos. Primeramente, el Pontífice valora la obra que ha recibido de Eulogio. Su juicio es sintetizado en tres afirmaciones: i) la doctrina que contiene es admirable y no se encuentra en ella nada extraño *(fuit valde quod admiraremur, quod autem displiceret non fuit);* ii) el Papa ya había escrito en el mismo sentido *(in eodem sensu)* sobre el tema, por medio del diácono Anatolio; iii) la doctrina de Eulogio concuerda plenamente *(per omnia)* con la de los Padres latinos, lo cual no debe sorprender porque el Espíritu es el mismo aun en la diversidad de lenguas *(in diversis linguis spiritus non fuerit diversus)*. En un segundo momento, el Papa aborda algunos puntos particulares sobre la cuestión que considera deben ser subrayados. Se trata, en concreto, de cuatro puntos que tienen que ver principalmente con la interpretación que se ha de dar a algunos pasajes de la Escritura. Aquí reside la aportación principal de Gregorio. Veamos, por tanto, estos cuatro puntos con mayor detenimiento.

El primer punto (a) se refiere al sentido que se ha de dar al texto Mc 11,13: Jesús busca frutos en la higuera, aunque no es tiempo de higos; ¿acaso ignoraba Jesús lo que conoce un labriego? Gregorio alude al escrito de Eulogio en el que supuestamente se ha comentado este versículo. El resumen de Focio omite la mención de este texto. Siguiendo a san Agustín[91], el Papa entiende las palabras y los gestos de Jesús como la revelación de una enseñanza superior: el higo que buscaba Jesús es el fruto de la sinagoga, ya que tenían las hojas de la Ley, pero no el fruto de las obras. Explicado el texto, Gregorio formula el principio: «el Creador de todas las cosas no podía ignorar que la higuera no tuviera fruto, pues que no era tiempo de higos, todos lo podían saber»[92]. Importa notar en este primer texto tres aspectos que luego se repetirán: i) ante textos de difícil interpretación, se ha de acudir a un sentido más profundo[93]; es lo que Eulogio llamaba *sentido figurado* o *anafórico;* ii) el recurso a la tradición anterior, en este caso a san Agustín, el cual, siendo autor occidental, ofrece una interpretación concorde con la que ofrecía Eulogio; iii) la formulación de un principio en el que se enfatiza la unidad personal de Jesús: Cristo, persona divina, es el Creador de todo; resulta absurdo pretender que quien ha hecho todo ignore algo de lo que ha hecho.

El segundo punto (b) es la interpretación del desconocimiento del día y la hora, según Mc 13,32. Constituye el punto más extenso de la exposición gregoriana. La intención del Papa es probar que el texto

[91] Cf. San Agustín, *Sermón* 98,3 (PL 38,592s: BAC.N 53,415).

[92] San Gregorio Magno, *Ep.* X,21 (l.c., 853).

[93] Abundantes son las referencias gregorianas en este sentido; cf. p.ej. *Hm. Ez.* I,9,30 (CCL 142,139); *Mor.* Carta dedicatoria 3 (CCL 143,4; BPa 42,70-72); 16,24 (CCL 143A,812s).

evangélico no puede ser interpretado en el sentido de los agnoetas. Para ello, procede en cuatro momentos.

En un primer momento (b_1), Gregorio expone el sentido del versículo. Para su esclarecimiento, ofrece explicaciones de diferentes tipos, expuestas sintéticamente y en forma concatenada. Esas explicaciones son tres: 1.ª) Las palabras del evangelio no se deben referir al Hijo en cuanto cabeza, sino en cuanto a nosotros que somos su cuerpo. Gregorio afirma coincidir plenamente con la interpretación que había dado Eulogio[94]. Corrobora esa interpretación, de nuevo, san Agustín, aunque ahora no se especifique ninguna afirmación del hiponense[95]. 2.ª) Es también exacto lo que observa el Alejandrino en su obra: la escritura emplea diferentes formas de hablar y, con frecuencia, expresa las palabras divinas al modo humano, como cuando dice a Abrahán: «Ahora sé que temes a Dios» (Gén 22,12), no porque Dios no lo supiera ya, sino porque así hacía que Abrahán supiera que temía a Dios. De igual forma que afirmamos que hay un día alegre no porque el día pueda ser sujeto de alegría, sino porque nos hace a nosotros estar alegres. Así también el Hijo omnipotente dice ignorar el día que hace ignorar, es decir, no es que lo ignore sino que, al decir que lo ignora, revela que no nos está permitido conocerlo[96]. 3.ª) El Hijo, por ser consustancial al Padre, tiene el conocimiento del Padre. Ahora bien, como al encarnarse se ha hecho por nosotros hombre perfecto, se debe afirmar que Cristo «conoce en su naturaleza humana el día y la hora, pero no los conoce gracias a su naturaleza humana»[97]. El recurso a la consustancialidad del Padre y del Hijo evoca el lenguaje antiarriano y la refutación de la ignorancia de Jesús como si este fuera de una naturaleza inferior al Padre. El lenguaje, sin embargo, de las naturalezas, poniendo el acento en lo que corresponde a la naturaleza humana, evoca el lenguaje y la fórmula calcedonense.

El segundo momento (b_2) viene a ilustrar lo dicho anteriormente con un nuevo pasaje bíblico: la pregunta que Jesús dirige a su madre en las bodas de Canaán (Jn 2,4): «Mujer, ¿qué tiene que ver contigo y conmigo?». Esta pregunta viene a iluminar de dónde le viene a Jesús el poder para hacer milagros. El poder hacer milagros le viene al Hijo del Padre, no de la madre[98]. De su madre Jesús ha recibido el poder morir; por eso, Jesús colgado en la cruz encomienda al discípulo el cuidado de la madre diciéndole: «ahí tienes a tu madre» (Jn 19,27). Del Padre, sin embargo, ha recibido el poder hacer milagros. Por eso, la pregunta de Jesús a su madre en las bodas de Canaán viene a significar: «en los milagros, cuyo poder para realizarlos no he recibido de ti, no te reconozco». Así, el pasaje que refiere san Juan sobre el primer signo que realizó Jesús, es leído sobre el fondo doctrinal de la fórmula calcedonense. Gregorio no ha hecho más que sacar las consecuencias de lo que ya afirmara el

[94] Cf. San Gregorio Magno, *Ep.* X,21 (l.c., 853).
[95] Cf. San Agustín, *Trin.* 1,12,23 (CCL 50,61s; BAC.N 39,153).
[96] Cf. San Gregorio Magno, *Ep.* X,21 (l.c., 853).
[97] Ibíd. X,21 (l.c., 854).
[98] «El poder hacer milagros me viene del Padre, no de la madre» (ibíd. X,21 [l.c., 854]).

papa León y recogiera el Símbolo de Calcedonia: «salvada la propiedad de cada una de las naturalezas»[99].

El tercer momento (b_3) profundiza aún más en la fórmula calcedonense y afirma la verdadera humanidad y divinidad de Jesús: el Dios y Hombre conoce el día y la hora, pero los conoce porque el Dios se ha hecho hombre, porque este Hombre es Dios[100]. La afirmación es tan clara para Gregorio que sólo quien sea nestoriano podrá negarla. Es interesante esta observación, porque de esta forma el Papa descarta otra posible versión de la doctrina agnoeta: la de quienes afirman la ignorancia del Hijo, poniendo en él dos sujetos de conocimiento o, lo que es lo mismo, dos personas. Puesto que el único sujeto de conocimiento es el Hijo eterno del Padre, que conoce el día del juicio en su naturaleza humana, pero no gracias a ella, Gregorio plantea el absurdo que supondría afirmar que la Sabiduría encarnada de Dios pudiera experimentar ignorancia.

Por último, en el cuarto momento (b_4), se alinea el Pontífice en la senda que ya recorriera Eulogio al afirmar en su tratado que el sujeto de conocimiento es la única Persona del Hijo, la Sabiduría eterna del Padre, y confirma su enseñanza con dos textos más de la Escritura: i) Jn 1,1, afirmación de la preexistencia del Verbo y de su hacer creador, ya que si todo ha sido hecho por Él, también el día y la hora; y ii) Jn 13,3, Jesús sabe que el Padre lo ha puesto todo en sus manos, por tanto, si lo ha puesto todo, es evidente que también el día y la hora.

El tercer punto (c) afronta la interpretación del versículo en el que Jesús pregunta sobre el lugar donde han colocado el cuerpo de Lázaro (Jn 11,34). El texto ya ocupó la atención de Eulogio y, al igual que él, Gregorio recuerda que también el Señor preguntó por Adán en el paraíso (cf. Gén 3,9) y por Abel al hermano fraticida (cf. Gén 4,10). El Papa revela estar en plena concordancia con lo escrito por el alejandrino. El recurso a estos pasajes le sirve a Gregorio para restar valor a la pregunta de Jesús.

El cuarto punto (d) refiere la respuesta que el Papa había dado a una cuestión planteada por su diácono Anatolio. El apocrisario había preguntado si de la misma forma que afirmamos que el Hijo, inmortal, se ha dignado morir para hacernos a nosotros inmortales, no podría ocurrir que el Hijo ignorara para hacernos a nosotros conocedores. Gregorio recupera así una objeción que Eulogio no había abordado, y que, de seguirla, llevaría a defender la ignorancia de Jesús como condición de la redención plena. El Papa niega rotundamente esa posibilidad y afirma que sólo los miembros sanos pueden sostener a los enfermos. Un Jesús sujeto a la ignorancia comprometería la misma redención.

Por último, como en apéndice (e), Gregorio refiere que la tarea de los traductores complica en muchas ocasiones el debate, porque no siempre han captado bien el sentido de las expresiones y palabras.

[99] «Pues bien, salvada la propiedad de una y otra naturaleza, y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue asumida por la majestad, la debilidad por la fortaleza y la mortalidad por la eternidad» (San León Magno, *Ep.* 28,3 [PL 54,763; BPa 46,117s]).

[100] «El día y la hora del juicio lo conoce Dios y el hombre, pero esto porque Dios es hombre» (San Gregorio Magno, *Ep.* X,21 [CCL 140A,854]).

Las dos Cartas de san Gregorio Magno al patriarca Eulogio son el testimonio magisterial más completo sobre la posibilidad de atribuir ignorancia a Cristo. Las aportaciones de los autores medievales recogen sustancialmente ese testimonio en continuidad con la doctrina de san Agustín. Importa recordar que para el obispo de Hipona, la ignorancia implica un deterioro de orden, moral. De ahí que la negación de toda forma de ignorancia vaya asociada a la afirmación de su santidad perfecta.

Como hemos visto, los principales textos bíblicos en discusión son dos: Lc 2,52 y Mc 13,32. El primer texto («Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia») atestigua no tanto que Cristo padecía ignorancia, cuanto que poseía un verdadero conocimiento humano de tipo experimental, sujeto, por tanto, a crecimiento y a aprendizaje. Si la interpretación patrística tardía y la medieval se inclinó mayoritariamente a favor de atribuir el crecimiento no al conocimiento mismo de Jesús sino a la manifestación de ese conocimiento *ante los hombres,* los grandes maestros, como santo Tomás de Aquino y el beato Juan Duns Escoto, entenderán que el crecimiento debe predicarse de las facultades intelectuales asumidas por el Verbo como exigencia del realismo de la encarnación. De ahí que el *Catecismo de la Iglesia Católica* afirme que el conocimiento humano de Cristo, por ser verdaderamente humano, «no podía ser de por sí ilimitado» (CCE 472). Esta forma de ignorancia no es de tipo moral (ignorar lo que se debía saber), sino la simple expresión de la limitación humana asumida.

El segundo texto (Mc 13,32: «en cuanto al día y la hora, nadie lo conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, solo el Padre») requiere una reflexión mayor. La tradición católica ha dado una interpretación soteriológica: Jesús dice no saber lo que no tiene misión de revelar. Se trata entonces de una «ignorancia económica» porque responde a un *designio* del Padre, quien no le ha encomendado revelar lo que dice ignorar. Autores como san Agustín o san Gregorio Magno, en occidente, o el patriarca Eulogio, san Sofronio o san Juan Damasceno en oriente han interpretado las palabras de Jesús en un sentido anafórico: Jesús hablaba como representante de los hombres (dando voz al Cuerpo), y no en nombre propio (no como Cabeza). La interpretación soteriológica ha sido recogida por el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuando afirma: «lo que reconoce ignorar en este campo, declara en otro lugar (cf. Hch 1,7), no tener misión de revelarlo» (CCE 474). El hecho de no revelarlo tiene, además, una clara intención: exhortar a la vigilancia.

> Quiso ocultarnos esto para que permanezcamos en vela y para que cada uno de nosotros pueda pensar que ese acontecimiento se producirá durante su vida. Si el tiempo de su venida hubiera sido revelado, vano sería su advenimiento, y las naciones y siglos en que se producirá ya no lo desearían. Ha dicho muy claramente que vendrá, pero sin precisar en qué momento. Así todas las generaciones y todas las épocas lo esperan ardientemente[101].

[101] SAN EFRÉN, *Diat.* 18,15 (SCh 121,325-327).

La afirmación sobre la ignorancia del día y la hora de la Parusía puede también ser interpretada, en coherencia con el sentido soteriológico, atendiendo a la pregunta de los discípulos que la provoca: «Dinos, ¿cuándo sucederán estas cosas? ¿y cuál será el signo de que todo esto está para cumplirse?» (Mc 13,4). En su respuesta, Jesús distingue entre «acontecimientos escatológicos» y su venida en gloria (Parusía). Los acontecimientos escatológicos sucederán en seguida y no se identifican con la parusía (Mc 13,30: «no pasará esta generación sin que todo esto suceda»). Respecto al fin del mundo, Jesús indica otros sucesos que vendrán antes (la proclamación del evangelio a todas las gentes). Con sus palabras Jesús da importancia a la venida en gloria (Parusía), como acontecimiento central. Este acontecimiento no está marcado por un día y una hora, sino que es la Parusía la que establecerá el día y la hora. Decir que no conoce el día y la hora es el modo de revelar que será la parusía la que determine el día y la hora. No es el momento el que somete a Cristo, sino que es Cristo el que, viniendo en gloria y majestad, someterá el tiempo y la historia, llevándolos a su término. La venida de Cristo en gloria no está sometida a un día y a una hora, sino que, viniendo Él, llegará el día y la hora, pues Jesucristo mismo ha sido constituido Señor del tiempo y de la historia.

> Y no lo ha revelado para que nadie piense que él, dominador de la duración y del tiempo, está sometido a alguna necesidad o a alguna hora. Lo que el mismo Señor ha establecido, ¿cómo podría ocultársele, siendo así que él mismo ha detallado las señales de su venida? Ha puesto de relieve esas señales para que, desde entonces, todos los pueblos y todas las épocas pensaran que el advenimiento de Cristo se realizaría en su propio tiempo[102].

En conclusión, es legítimo atribuir a Cristo *ignorancia negativa,* es decir, Cristo pudo ignorar lo que no era necesario saber en orden a la salvación, como simple expresión de la limitación humana asumida. Pero, incluso manifestando no saber, está revelando la plenitud de la sabiduría, pues en Él «están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2,3).

e) *Jesús, ¿tuvo fe?*

Ni en los evangelios ni en el kerigma primitivo ni en la Tradición hay testimonios que fundamenten la existencia de fe en Jesucristo. Jesús ama, ve, conoce, ora, invoca al Padre, le obedece, pero no «cree» en el Padre, porque está en íntima y constante unión de visión con él. Jesús pide a los demás la fe en el Padre y en sí mismo (cf. Jn 14,1).

Algunos han querido ver en Heb 12,2 («en Jesús, autor y perfeccionador de la fe») el texto que fundamentaría la existencia de fe en Jesús. Pero, en realidad, aquí no se afirma que Jesús haya sido el primero en

[102] Ibíd. 18,15-17 (l.c., 325-328).

tener fe, sino que ha sido el iniciador y el perfeccionador de nuestra obra de salvación. Entre los que atribuyen fe teologal a Jesús, unos lo hacen reivindicando la confianza plena que el Hijo tiene en el Padre; otros, presentando un Jesús solo humano ignorando su condición divina y las consecuencias de la unión hipostática[103].

Entre los primeros se encuentra el teólogo suizo H. U. von Balthasar[104], a quien han seguido después otros autores[105]. Al atribuir fe a Jesús se quiere recuperar la actitud afectiva fiduciaria de Jesús en el Padre. Habría fe en Jesús en tanto en cuanto hay en Él una confianza absoluta en el Padre que le lleva a vivir abandonado en Él. Esa «fe-confianza» no entraría en conflicto con la visión inmediata del Padre[106]. Jesús no vería al Padre como «objeto de conocimiento», sino como sujeto que sostiene su peregrinación terrena. El conocimiento se entendería como actitud de confianza en el Padre. Ahora bien, a este razonamiento hay que objetar la comprensión reduccionista de la fe, que la entiende únicamente como confianza en Dios, silenciando su dimensión intelectual (acogida de la Verdad revelada por ser Dios quien la revela) y volitiva (adhesión personal a Dios, como decisión libre, que genera certeza).

Entre los que presentan a Jesús como mero hombre, se encuentran autores marcados en su aproximación a Jesucristo por la corriente exegética que establece una ruptura entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe». El Jesús prepascual se habría conducido en este mundo como un «creyente fiel», hombre religioso, «buscador de Dios», con cuya actitud, no exenta de dudas y contradicciones, nos habría dejado un ejemplo a seguir. En este grupo hay que situar a autores como Jon Sobrino, para quien «Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe»[107], además de otros autores que se sitúan en la misma corriente teológica[108]. La Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre dos obras de este destacado representante de la teología de la liberación ha señalado con

[103] Cf. A. González Montes, *Teología fundamental,* o.c., 352-359. La exposición más completa hasta el momento sobre este tema se puede encontrar en A. J. Tello Santos, *Fides Christi. Estudio analítico-crítico de los principales exponentes y su recepción en el ámbito hispano* (ITSI, Toledo 2015).

[104] Cf. H. U. von Balthasar, *La Foi du Christ. Cinq approches christologiques* (Aubier, París 1968).

[105] Cf. p.ej., J. Guillet, *La foi du Jésus Christ* (Desclee, París 1980); M. Gesteira, «La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología», en G. Uríbarri (ed.), *Fundamentos de teología sistemática* (Univ. Pont. Comillas, Madrid 2003) 93-135.

[106] «La fe de Jesús no quita nada a la inmediatez de su visión, sino que le da la densidad de nuestra humanidad, el valor de su existencia, el precio de nuestra redención» (J. Guillet, *La foi du JésusChrist,* o.c., 184).

[107] J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Trotta, Madrid 1991) 203. Y en otra obra añade: «Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo teologal, pues no se le ahorró el tener que pasar por ella. Pero es presentado también como hermano mayor, porque vivió la fe originariamente y en plenitud (cf. Heb 12,2). Y es el modelo, aquel en quien debemos tener los ojos fijos para vivir nuestra propia fe» (Íd., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* [Trotta, Madrid 1999] 258).

[108] Cf. J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica* (PPC, Madrid 2007); J. Costadoat, «La fe *de* Jesús, fundamento de la fe *en* Cristo»: *Teología y vida* 48/4 (Santiago 2007) 371-397.

nitidez el error de quienes atribuyen fe a Jesucristo y ha vuelto a recordar la fe de la Iglesia sobre su singular conocimiento humano.

> Considerando el conjunto del Nuevo Testamento no se puede sostener que Jesús sea «un creyente como nosotros». En el evangelio de Juan se habla de la «visión» del Padre por parte de Jesús: «Aquel que ha venido de Dios, este ha visto al Padre» (Jn 6,46; cf. Jn 1,18). Igualmente la intimidad única y singular de Jesús con el Padre se encuentra atestiguada en los evangelios sinópticos (cf. Mt 11,25-27; Lc 10,21s). La conciencia filial y mesiánica de Jesús es la consecuencia directa de su ontología de Hijo de Dios hecho hombre. Si Jesús fuera un creyente como nosotros, aunque de manera ejemplar, no podría ser el revelador verdadero que nos muestra el rostro del Padre [...] En la reflexión del Autor [Jon Sobrino] desaparece de hecho el carácter único de la mediación y de la revelación de Jesús, que de esta manera queda reducido a la condición de revelador que podemos atribuir a los profetas o a los místicos. Jesús, el Hijo de Dios hecho carne, goza de un conocimiento íntimo e inmediato de su Padre, de una «visión», que ciertamente va más allá de la fe. La unión hipostática y su misión de revelación y redención requieren la visión del Padre y el conocimiento de su plan de salvación. Es lo que indican los textos evangélicos ya citados. Esta doctrina ha sido expresada en diversos textos magisteriales de los últimos tiempos: «Aquel amorosísimo conocimiento que desde el primer momento de su encarnación tuvo de nosotros el Redentor divino está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana; toda vez que, en virtud de aquella visión beatífica de que gozó apenas acogido en el seno de la madre de Dios»[109]. Con una terminología algo diversa insiste también en la visión del Padre el papa Juan Pablo II: «Fija [Jesús] sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo Él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo Él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor» (NMI 26). También el *Catecismo de la Iglesia Católica* habla del conocimiento inmediato que Jesús tiene del Padre: «Es ante todo el caso del conocimiento íntimo e inmediato que el Hijo de Dios hecho hombre tiene de su Padre» (CCE 473). «El conocimiento humano de Cristo, por su unión con la Sabiduría divina en la persona del Verbo encarnado gozaba de la plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar» (474). La relación de Jesús con Dios no se expresa correctamente diciendo que era un creyente como nosotros. Al contrario, es precisamente la intimidad y el conocimiento directo e inmediato que Él tiene del Padre lo que le permite revelar a los hombres el misterio del amor divino. Sólo así nos puede introducir en Él[110].

Aunque la Notificación de la Congregación se refiere a dos obras de un autor concreto, la clarificación que ofrece es igualmente válida tanto para los autores que mantienen una postura de disenso como para quienes pretenden armonizar en Jesús la «fe-confianza» con la

[109] Pío XII, Carta encíclica *Mystici Corporis* (29-6-1943), 75 *(AAS* 35 [1943] 230; DzH 3812).

[110] CDF, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino, s.j., Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador 1999)* (26-11-2006), 8.

visión íntima del Padre. La fe es incompatible con el conocimiento inmediato e íntimo que el Hijo posee del Padre en virtud de la unión hipostática. «Como Cristo desde el primer instante de su concepción vio plenamente la esencia divina, se concluye que en Cristo no pudo darse fe»[111]. Afirmar que Cristo confía plenamente en el Padre no legitima atribuirle fe teologal.

2. La voluntad humana de Cristo

El Concilio III de Constatinopla (680/681) definió, frente a monoenergistas y monoteletas, que Cristo posee dos operaciones y dos voluntades naturales, divinas y humanas, no opuestas sino cooperantes: «[la voluntad humana de Cristo] sigue a su voluntad divina sin hacerle resistencia ni oposición, sino todo lo contrario, estando subordinada a esta voluntad omnipotente»[112]. Tras esta Definición dogmática, está la reflexión aguda de san Máximo el Confesor, quien supo sacar las consecuencias de la formulación de Calcedonia sobre la distinción y unión de naturalezas en la única Persona del Verbo[113].

Explica san Máximo que la naturaleza es el principio de toda actividad. Cada ser actúa conforme a su modo propio de ser, es decir, conforme a su naturaleza[114]. De ahí que naturaleza y forma de actuación se correspondan. La persona no tiene actividad propia, pero determina el modo y la manera de la actividad propia que le corresponde naturalmente. Dicho del Misterio trinitario, esto significa que las Personas divinas no tienen cada una de ellas su propia actividad y querer, sino el mismo para todas. Sin embargo, cada Persona realiza ese único y esencial obrar según su modo propio de existir, a su propia manera y modo de ser Dios. El Hijo no tiene un querer y obrar distintos a los del Padre, pero Él hace lo que el Padre quiere de forma distinta a como lo hace el Padre, o sea, de acuerdo con la forma y manera de ser Hijo. Lo mismo ocurre con el Verbo encarnado. Cristo obra como Dios, divinamente, y como hombre humanamente, pero lo propio de su actuar es que Él, como hombre, actúa humanamente según la manera y la forma de la Persona del Hijo. Así, en la única Persona de Cristo se encuentran juntos el obrar y el querer divino y humano, no enfrentados, sino en armonía. De esta manera, el actuar humano de Jesús es expresión de su obrar divino, porque es el obrar de la única Persona divina del Hijo de Dios. La clave de la explicación de san Máximo está en la distinción entre la naturaleza del obrar y la forma de obrar:

[111] *STh* III q.7 a.3 resp. (BAC.N 83,64).

[112] Concilio III de Constantinopla (680/681), Sess. XVIII *(Definitio de duabus in Christo voluntatibus et operationibus* [DzH 556]).

[113] Cf. F. M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le confesseur* (Beauchesne, París 1979).

[114] «Puesto que la forma de actuación es natural, ella será el constitutivo y el signo más propio de la naturaleza» (San Máximo el Confesor, *Disputa con Pirro* [PG 91,348]).

> Cada uno de nosotros obra, no en cuanto es un *quien,* sino en cuanto es un *que,* es decir, en cuanto es hombre. Pero en cuanto es un *quien,* por ejemplo, Pedro o Pablo, configura su modo y manera *(tropos)* de obrar, prescindiendo o esforzándose, y configurándola así de acuerdo con su voluntad libre. Así es como se conoce en la manera de obrar la diferencia de las personas en su actuación; por el contrario, la actividad natural, igual a todos los hombres, se conoce en la naturaleza del obrar[115].

En Jesucristo, la voluntad humana está completamente integrada en la orientación libremente querida que le otorga la persona. Esta integración hace que Jesús desarrolle su vida humana totalmente desde su centro personal de Hijo.

> La dualidad de voluntad natural y personal no implica en Jesús ninguna discordia o rebelión. La unidad en la voluntad de Jesús no consiste, según Máximo, en que Él tenga un solo principio de acción, sino en que tanto su voluntad humana como su voluntad divina expresan la forma existencial de su persona divina[116].

En Cristo, pues, hay dos voluntades, pero un solo sujeto volente. Que Cristo posea dos voluntades significa que «Él ha querido humanamente lo que Él ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación» (CCE 475). El *Compendio* responde a la pregunta «¿Cómo concordaban las dos voluntades del Verbo encarnado?» afirmando:

> Jesús tenía una voluntad divina y una voluntad humana. En su vida terrena, el Hijo de Dios ha querido humanamente lo que Él ha decidido divinamente junto con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación. La voluntad humana de Cristo sigue, sin oposición o resistencia, su voluntad divina, y está subordinada a ella (*Compendio*, 91).

La Definición de fe sobre las dos voluntades de Cristo remite a la pregunta por su obediencia, como clave de la redención. «Pues así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo, todos serán constituidos justos» (Rom 5,19). Para Cristo, la obediencia consiste en «querer humanamente lo que divinamente decide con el Padre y el Espíritu Santo». Los actos humanos libres de Cristo no han sido destruidos por la voluntad divina. Ha sido justamente lo contrario: abrazando humanamente, sin oposición ni resistencia, la voluntad divina, Jesucristo nos ha desvelado el sentido de la santidad y de la verdadera libertad.

a) *La santidad de Jesucristo*

«Santo» es un título aplicado a Jesús en diferentes ocasiones según el testimonio bíblico. En la anunciación el ángel explica a María que «el

[115] San Máximo el Confesor, *Opúscula*, 9 (PG 91,137).
[116] Ch. Schönborn, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología* (Edicep, Valencia 2006) 177.

que va a nacer será santo» (Lc 1,35). Los espíritus inmundos reconocen a Jesús como «el Santo de Dios» (cf. Mc 1,24; Lc 4,34). Pedro, tras el discurso de Cafarnaún, afirma: «nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,68). La primera predicación apostólica designa también a Cristo como «el Santo y el Justo» (Hch 3,14; 4,30). San Juan también emplea el título en su primera Carta (cf. 1 Jn 2,20) y en el Apocalipsis (cf. Ap 3,7). Todos estos testimonios revelan que «Santo» referido a Jesús no es simplemente un atributo, sino su nombre propio. Él es Santo porque la santidad coincide con su ser.

La santidad de Jesús consiste en la total pertenencia de su naturaleza humana a la persona divina del Verbo. Dado que la santidad es atributo divino, común a las tres Personas divinas, la santidad de Jesús puede ser considerada desde cada una de ellas como consagración del Padre, comunicación del Hijo y unción del Espíritu.

Jesús, en efecto, se define a sí mismo como aquel «a quien el Padre consagró y envió al mundo» (Jn 10,36). La consagración por parte del Padre se refiere a todo el ser de Jesús, es anterior a cualquier actividad y está destinada a manifestarse en su misión[117]. Santidad significa, antes que rectitud moral, total pertenencia a Dios. La humanidad asumida por la Persona del Hijo queda a disposición del Padre, que realiza sus obras a través de ella: «si no hago las obras de mi Padre, no me creáis, pero si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras, para que comprendáis y sepáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre» (Jn 10,37s).

La Persona del Hijo, al asumir la humanidad, le comunica la santidad que le pertenece por ser Dios en virtud de la misma unión. Por la encarnación, la naturaleza humana ha sido elevada a la mayor unión con la divinidad a que puede ser elevado ser alguno. Desde el punto de vista de la humanidad del Señor, la unión hipostática es el mayor don que la humanidad ha podido recibir. Por eso se le llama también *gracia de unión*[118]. Ahora bien, este don no implica que la naturaleza humana de Cristo reciba ningún atributo divino, incluido el de la santidad, pues la propiedad de cada una de las naturalezas permanece a salvo[119]; es decir, la naturaleza humana no deja de ser humana por haber sido asumida por el Verbo. Lo que recibe la naturaleza humana asumida es la comunicación de la santidad del Hijo que, siendo común al Padre y al Espíritu, implica la gracia propia de la filiación. No se trata de una filiación añadida a la humanidad, sino de la comunicación a la humanidad de la riqueza de vida divina que pertenece al Hijo.

> La filiación corresponde propiamente a la hipóstasis o persona, no a la naturaleza; por eso dijimos en la Primera Parte (q.32 a.3; q.34 a.2 ad 3; q.40 a.1 ad 1) que la filiación es una propiedad de la persona. Pero en Cristo no hay más persona o hipóstasis que la increada, a la que conviene

[117] Cf. J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* (CETE, Madrid 1982) 379-382.

[118] «La gracia de unión es el mismo ser personal que en la persona del Verbo ha sido dado, por gracia divina, a la naturaleza humana, y que es el término de la asunción» *(STh* III q.6 a.6 resp. [BAC.N 83,61]).

[119] Cf. F. OCÁRIZ - L. F. MATEO-SECO - J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo,* o.c., 309-327.

> el ser Hijo por naturaleza. Y hemos dicho antes (a.1 ad 2) que la filiación adoptiva es una semejanza por participación de la filiación natural. Lo que se llama tal cosa por naturaleza, no se llama tal por participación. Y, por ese motivo, Cristo, que es Hijo de Dios por naturaleza, no puede llamarse en modo alguno hijo por adopción[120].

En Cristo no hay más que una única filiación al Padre, la filiación natural, puesto que Él es el Hijo Unigénito del Padre; y su humanidad, conforme a las leyes propias de crecimiento y progreso de la condición humana, recibe la vida del Hijo hasta alcanzar su plenitud en la resurrección, según la expresión paulina: «constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Dado que la naturaleza humana está unida al Verbo sustancialmente, es legítimo hablar de *santidad sustancial* para designar la santidad que el Hijo comunica a la naturaleza humana asumida.

La santidad de Jesús es, finalmente, acción del Espíritu Santo que le llena con sus frutos y dones. Jesús *crece en gracia* porque su humanidad, formada en las entrañas purísimas de María Santísima por la acción del Espíritu Santo, se desarrolla y crece en total docilidad y cooperación con el mismo Espíritu. Aunque en virtud de la unión hipostática la humanidad de Cristo es santa sustancialmente, el Espíritu Santo diviniza y santifica esa misma humanidad otorgándole la gracia habitual, las virtudes infusas y sus dones. En Cristo la gracia habitual sigue a la gracia de unión como su consecuencia: el que es santo desde su concepción, crece y se desarrolla en gracia y santidad bajo la acción del Espíritu Santo. La fuerza del Espíritu unge y dirige toda la vida de Jesucristo, quien consuma su entrega en las manos del Padre como acto de obediencia por nosotros y por nuestra salvación[121]. «Así, la encarnación se realiza en un proceso de progresiva pneumatización de la humanidad, hasta la resurrección, con el cuerpo espiritual (cf. 1 Cor 15,44), transformado en espíritu que da vida (cf. 1 Cor 15,45)»[122]. De esta manera, el mismo Espíritu que había ungido al Verbo en orden a la creación y había preparado a Israel mediante la Alianza, al llegar la plenitud de los tiempos se derramó plenamente sobre la humanidad de Cristo para, reposando en Él, comunicar a los creyentes la vida del Hijo.

Precisamente por su impronta trinitaria, la santidad de Cristo tiene un carácter fontal. El mismo Jesús compara la relación que los suyos mantendrán con Él a la que existe entre la vid y los sarmientos (cf. Jn 15,1-8). «De su plenitud todos hemos recibido, gracia tras gracia» (Jn 1,16). La gracia y los dones son otorgados a la humanidad de Cristo

[120] *STh* III q.23 a.4 resp. (BAC.N 83,187).

[121] «Fue obra del Espíritu Santo no sólo la concepción de Cristo, sino también la santificación de su alma, que es llamada *unción* en los libros sagrados (cf. Hch 10,38). Toda acción de Cristo era realizada con la presencia del Espíritu, sobre todo el sacrificio de sí mismo: Por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo como víctima inmaculada a Dios» (León XIII, Carta encíclica *Divinum illud munus* [9-5-1897]) (DzH 3327).

[122] G. Uríbarri, «El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo», en M. Aroztegi y otros (eds.), *La unción de la gloria...*, o.c., 110.

por el Espíritu Santo no sólo en atención a su dignidad de Hijo, sino también en atención a su misión de nuevo Adán y Cabeza de la Iglesia.

> No hay acción saludable que no se derive de Él como de fuente. De Él mana a todo el cuerpo de la Iglesia toda la luz que ilumina sobrenaturalmente a los creyentes, y toda la gracia con que se santifican. Él es el autor y el principio de la santidad. Toda gracia y toda gloria nacen de la inagotable plenitud que Él posee[123].

Debido a este carácter fontal, hablamos de la gracia de Cristo como *gracia capital*. No se trata de una gracia distinta, sino de un aspecto de la misma gracia: su causalidad santificadora[124]. Toda gracia nos viene de Cristo y por Cristo.

> El alma de Cristo poseyó la gracia en toda su plenitud. Esta eminencia de su gracia es la que le capacita para comunicar su gracia a los demás; en lo cual consiste precisamente la gracia capital. Por tanto, la gracia personal, que justifica el alma de Cristo, es la misma que la gracia que le pertenece como cabeza de la Iglesia y principio justificador de los demás; entre ambas sólo hay una distinción de razón[125].

Jesucristo invita a acudir a Él para «beber de Él»: «El que tenga sed, que venga a mí y beba» (Jn 7,37). Él es la fuente y causa de todo don que puede el hombre recibir, la causa meritoria de la justificación y de toda santificación[126].

b) *Libertad e impecabilidad de Cristo*

La Carta a los Hebreos afirma que Jesús «ha sido probado en todo, como nosotros, sin pecado» (Heb 4,15). A pesar de las tentaciones, Jesús ha permanecido «santo, inocente, sin mancha, separado de los pecadores» (Heb 7,26). Su santidad perfecta es fuente de salvación para los hombres: «Al que no conocía el pecado, lo hizo pecado en favor nuestro, para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5,21). Santo Tomás de Aquino nos ayuda a la recta comprensión de esta afirmación paulina cuando afirma:

> Dios *hizo a Cristo pecado,* no en el sentido de que él tuviese pecado, sino porque le convirtió en víctima por el pecado; como se dice en Os 4,8 que «los sacerdotes se alimentan de los pecados de mi pueblo» porque, según la ley, comían las víctimas ofrecidas por el pecado (Lev 6,26). Y en este mismo sentido se lee en Is 53,6 que el Señor «cargó sobre él las iniquidades de todos nosotros», es a saber, porque le entregó como víctima por los pecados de todos los hombres. O también puede entenderse que

[123] Pío XII, Carta encíclica *Mystici Corporis* (29-6-1953), 23.
[124] Cf. F. Ocáriz y otros, *El misterio de Jesucristo,* o.c., 315s.
[125] *STh* III q.8 a.5 resp. (BAC.N 83,82).
[126] Cf. Concilio de Trento, sess. VI (13.1.1547), cap. VII (DzH 1529; FIC 840).

le hizo pecado en el sentido de que Dios permitió que tuviese una «carne semejante a la del pecado», como se lee en Rom 8,3[127].

Jesús, en efecto, «no cometió pecado» (1 Pe 2,22), sino que «llevó nuestros pecados en su cuerpo hasta el leño» (1 Pe 2,24). Es el mismo Jesús el que se presenta con esta pretensión: «¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado?» (Jn 8,46).

La intrínseca santidad de Jesús se traduce en esta impecabilidad, que no sólo consiste en la ausencia de pecado, sino en la imposibilidad de pecar. El pecado, en efecto, es imposible que se dé en Cristo por tres motivos: por la unión hipostática, por la santidad sustancial y por la misión de Redentor. Ni acto pecaminoso de la voluntad ni hábito pecaminoso del alma están en armonía con la unión hipostática. Era absolutamente imposible que mancha alguna de pecado pudiera ensuciar el alma de Cristo. Por ser el Hijo de Dios, Jesucristo está exento de toda culpa.

> Como antes hemos expuesto (q.14 a.1), Cristo asumió nuestros defectos para satisfacer por nosotros; para demostrar la verdad de su naturaleza humana y para hacerse ejemplo de virtud entre nosotros. Es claro que por ninguno de estos tres motivos debió asumir el defecto del pecado. En primer lugar, porque el pecado en nada contribuye a la satisfacción; antes bien impide esa virtud, porque, como se dice en Eclo 34,23, «no se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos». Luego también, porque el pecado no demuestra la verdad de la naturaleza humana, al no ser constitutivo de la misma, siendo Dios causa de ella; más bien es algo contra la naturaleza, introducido *por una siembra del diablo,* como dice el Damasceno. Finalmente, pecando no hubiera podido dar ejemplos de virtudes, puesto que el pecado es contrario a la virtud. Y, por tanto, Cristo no asumió de ninguna manera el defecto del pecado, ni original ni actual, de acuerdo con lo que se dice en 1 Pe 2,22: «Él, que no cometió pecado, ni en cuya boca se halló engaño»[128].

Más aún, en Cristo tampoco se dio la inclinación al pecado o concupiscencia. Y esto por tres motivos: porque fue concebido por el Espíritu Santo[129], porque poseyó la virtud en grado máximo y porque eso iría en contra de la satisfacción que debía cumplir para nuestro rescate[130].

[127] *STh* III q.15 a.1 ad 4 (BAC.N 83,122).

[128] *STh* III q.15 a.1 *resp.* (BAC.N 83,121s).

[129] «"Lo concebido en ella proviene del Espíritu Santo" (Mt 1,20). Pero el Espíritu Santo excluye el pecado, y la inclinación al pecado, que va incluida en el nombre de *fomes*. Luego en Cristo no hubo *fomes* de pecado» *(STh* III q.15 a.2 s.c. [BAC.N 83,123]).

[130] «Como antes se ha explicado (q.7 a.2-9), Cristo poseyó la gracia y todas las virtudes de modo perfectísimo. Pero la virtud moral, asentada en la parte irracional del alma, hace que esta zona esté sometida a la razón, y tanto más cuanto más perfecta sea la virtud. Esto acontece con la templanza respecto del concupiscible, y con la fortaleza y la mansedumbre en relación con el irascible, como ya dijimos en la Segunda Parte (1-2 q.56 a.4). A la naturaleza del *fomes* pertenece la inclinación del apetito sensible a lo que es contrario a la razón. Por consiguiente, es claro que cuanto más perfecta fuere la virtud de un sujeto, tanto más débil será en él la fuerza del *fomes*. En consecuencia, habiendo tenido Cristo la virtud en grado eminentísimo, no existió en él el *fomes* del pecado; con el agravante de que el *fomes* no puede orientarse hacia la satisfacción, porque inclina más bien a lo contrario a ella» *(STh* III q.15 a.2 resp. [BAC.N 83,123]).

El que reconcilió el mundo con Dios personalmente no tuvo necesidad de reconciliación, como enseña san Ambrosio de Milán:

> Cristo, que reconcilió el mundo con Dios, personalmente no tuvo necesidad de reconciliación. Él, que no tuvo ni sombra de pecado, no podía expiar pecados propios... Él no estaba obligado a pagar para expiar pecados propios; porque no era esclavo del pecado, sino que, siendo como era Hijo de Dios, estaba exento de toda culpa. Pues el Hijo libera, pero el esclavo está sujeto al pecado. Por tanto, goza de perfecta libertad y no tiene por qué dar ningún precio en rescate de sí mismo. En cambio, el precio de su sangre es más que suficiente para satisfacer por los pecados de todo el mundo[131].

Por estar libre del pecado y de la posibilidad de pecar, la libertad de Cristo es perfecta. Afirmar la impecabilidad de Cristo lleva inevitablemente a plantearse la cuestión de su libertad. Si Cristo no pudo pecar, ¿fue verdaderamente libre? Cuando se considera la libertad como la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, la pregunta permanece sin respuesta. Si se aplica esta noción de libertad a Dios, habría que concluir que tampoco Él es libre. En la obediencia de Jesús al Padre encontramos el quicio de la redención y el secreto de la verdadera libertad. De forma magistral lo supo exponer Benedicto XVI al meditar sobre la oración de Jesús en el huerto de los olivos la noche previa a su crucifixión:

> Finalmente, debemos prestar atención aún al contenido de la oración de Jesús en el Monte de los Olivos. Jesús dice: «Padre: tú lo puedes todo, aparta de mí ese cáliz. Pero no sea como yo quiero, sino como tú quieres» (Mc 14,36). La voluntad natural del hombre Jesús retrocede asustada ante algo tan ingente. Pide que se le evite eso. Sin embargo, en cuanto Hijo, abandona esta voluntad humana en la voluntad del Padre: no yo, sino tú. Con esto ha transformado la actitud de Adán, el pecado primordial del hombre, salvando de este modo al hombre. La actitud de Adán había sido: No lo que tú has querido, Dios; quiero ser dios yo mismo. Esta soberbia es la verdadera esencia del pecado. Pensamos ser libres y verdaderamente nosotros mismos sólo si seguimos exclusivamente nuestra voluntad. Dios aparece como el antagonista de nuestra libertad. Debemos liberarnos de él, pensamos nosotros; sólo así seremos libres. Esta es la rebelión fundamental que atraviesa la historia, y la mentira de fondo que desnaturaliza la vida. Cuando el hombre se pone contra Dios, se pone contra la propia verdad y, por tanto, no llega a ser libre, sino alienado de sí mismo. Únicamente somos libres si estamos en nuestra verdad, si estamos unidos a Dios. Entonces nos hacemos verdaderamente «como Dios», no oponiéndonos a Dios, no desentendiéndonos de él o negándolo. En el forcejeo de la oración en el Monte de los Olivos, Jesús ha deshecho la falsa contradicción entre obediencia y libertad, y ha abierto el camino hacia la libertad. Oremos al Señor para que nos adentre en este «sí» a la voluntad de Dios, haciéndonos verdaderamente libres. Amén[132].

[131] San Ambrosio, *Expl. ps.* XLVIII,14-15 (CSEL 64,368-370).
[132] Benedicto XVI, *Homilía in Coena Domini* (5-4-2012).

A la luz del «forcejeo» de la oración en el Monte de los Olivos, podemos definir la libertad, de forma más vaga, como la posibilidad de elegir y de autodeterminar la propia acción; o, de forma más precisa, como la capacidad de elegir el bien y rechazar el mal, o, dicho de otra manera, *poder hacer lo que se debe querer*. La esencia de la libertad está en el modo de querer: en querer sin que la voluntad sea movida más que por sí misma[133]. Como el bien es el objeto de la voluntad, no hay contradicción entre ser libre y no poder elegir el mal. La impecabilidad de Cristo, lejos de oponerse a su libertad, la hace más auténtica y perfecta.

3. El Sagrado Corazón de Jesús y sus afectos humanos

A la hora de presentar a Jesucristo como hombre perfecto y verdadero, el Concilio Vaticano II, repasando los hitos de la formulación de la Iglesia sobre la verdadera y perfecta humanidad asumida por el Verbo, nos deja una afirmación sencilla y de enorme riqueza: «Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22). La presentación completa de la humanidad de Jesucristo requiere que, después de exponer lo relativo a su cuerpo, y al entendimiento y la voluntad, como potencias del alma, nos detengamos a presentar la realidad de su corazón humano[134].

En el lenguaje bíblico, el corazón designa lo más íntimo del ser humano, la sede de los pensamientos, de las decisiones y de los sentimientos. Hablar del corazón humano de Jesús implica hablar, además del entendimiento y de la voluntad, de sus afectos y sentimientos como hombre. La unión hipostática no privó al alma humana de Cristo de sus gustos y afectos. Bien lo explica san Agustín al describir los sentimientos propios de los ciudadanos de la Ciudad de Dios, cuya razón de ser encuentra su justificación en el misterio de Cristo y en la verdad de la encarnación:

> Entre nosotros, según las santas Escrituras y la sana doctrina, los ciudadanos de la santa ciudad de Dios, que viven según Dios en la peregrinación de esta vida, temen y desean, se duelen y gozan. Y como su amor es recto, son también rectos estos afectos en ellos...
>
> Si estos movimientos, si estos afectos buenos, que proceden del amor y de la caridad santa, han de ser llamados vicios, tendremos que admitir que los verdaderos vicios reciben el nombre de virtudes. Pero si esos afectos siguen la recta razón, cuando están puestos en su fin, ¿quién osará llamarlos entonces enfermedades o pasiones viciosas? Por ello, aun el mismo Señor, que se dignó llevar vida humana en forma de siervo, pero sin tener pecado alguno, usó de ellos cuando lo juzgó oportuno. Porque no era falso el afecto humano de quien tenía verdadero cuerpo y verdadero espíritu de hombre. No es, pues, falso lo que se cuenta de Él en el Evangelio: que sintió tristeza e ira por la dureza de corazón de los

[133] Cf. F. Ocáriz y otros, *El misterio de Jesucristo,* o.c., 323.

[134] Cf. Ch. Schönborn, *Dios ha enviado a su Hijo...,* o.c., 192-195; J. Ratzinger, *Miremos al traspasado,* o.c., 9-57; E. Glotin, *La Biblia del Corazón de Jesús* (Monte Carmelo, Burgos 2009); I. de La Potterie, *El misterio del Corazón traspasado. Fundamentos bíblicos de la espiritualidad del Corazón de Jesús* (BAC, Madrid 2015).

> judíos (cf. Mc 3,5), y añadió: «Me alegro por vosotros, para que tengáis fe» (Jn 11,15). Y lo mismo que lloró cuando iba a resucitar a Lázaro (cf. Jn 11,35), que deseó comer la Pascua con sus discípulos (cf. Lc 22,15), que sintió tristeza en su alma al acercarse la Pasión (cf. Mt 26,38). Él, por gracia y designio suyo, aceptó cuando quiso estos movimientos en su espíritu humano, como cuando quiso, se hizo hombre[135].

Jesús durante su vida, su agonía y su pasión nos ha conocido y nos ha amado a todos con un amor particular y concreto: nos ha amado a todos y a cada uno de nosotros, y ha entregado su vida por cada uno: «el Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20). *Cristo nos ha amado con un corazón humano.* Todos sus sentimientos, ya sea de compasión, indignación o celo, tienen su raíz en el amor, están subordinados al amor y son expresión de su amor. En Cristo, los afectos están siempre movidos por el amor, pero no son motores. Al estar regidos por la voluntad con la luz de la razón, los afectos de Cristo están siempre ordenados y son rectos.

En el corazón de Jesús encontramos el signo eminente y el símbolo del triple amor con el que ama a Dios y a los hombres: el amor que le une al Padre y al Espíritu Santo, el amor infundido en su alma y el amor sensible que expresa y siente en su cuerpo:

> Luego, con toda razón, es considerado el corazón del Verbo Encarnado como signo y principal símbolo del triple amor con que el Divino Redentor ama continuamente al Eterno Padre y a todos los hombres. Es, ante todo, símbolo del divino amor que en Él es común con el Padre y el Espíritu Santo, y que sólo en Él, como Verbo Encarnado, se manifiesta por medio del caduco y frágil velo del cuerpo humano, ya que en «Él habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente» (Col 2,9). Además, el Corazón de Cristo es símbolo de la ardentísima caridad que, infundida en su alma, constituye la preciosa dote de su voluntad humana y cuyos actos son dirigidos e iluminados por una doble y perfectísima ciencia, la beatífica y la infusa. Finalmente, y esto en modo más natural y directo, el Corazón de Jesús es símbolo de su amor sensible, pues el Cuerpo de Jesucristo, plasmado en el seno castísimo de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, supera en perfección, y, por ende, en capacidad perceptiva a todos los demás cuerpos humanos. Después que su Cuerpo, revestido del estado de la gloria sempiterna, se unió nuevamente al alma del Divino Redentor, victorioso ya de la muerte, su Corazón sacratísimo no ha dejado nunca ni dejará de palpitar con imperturbable y plácido latido, ni cesará tampoco de demostrar el triple amor con que el Hijo de Dios se une a su Padre eterno y a la humanidad entera, de la que con pleno derecho es Cabeza Mística[136].

La veneración del Corazón traspasado del Redentor encuentra su fundamento en la certeza de la fe formulada de manera tan precisa por Pío XII: el Corazón sacratísimo de Cristo no ha dejado nunca ni dejará de palpitar con imperturbable y plácido latido, ni dejará nunca de demostrar su triple amor. Importa advertir que las palabras del Papa no pretenden

[135] San Agustín, *Civ. Dei*, XIV,9,1.3 (BAC.N 172,86.88s).
[136] Pio XII, Carta encíclica *Haurietis aquas* (15-5-1956), 15-16 *(AAS* 48 [1956] 328)..

simplemente alentar una forma de devoción particular, sino que expresan un aspecto irrenunciable de la formulación de la fe sobre el Misterio de Jesucristo. Por eso, las afirmaciones del *Catecismo de la Iglesia Católica* sobre el Corazón de Jesús no se encuentran en la tercera o cuarta parte, en las que se expone lo relativo a la vida moral y de oración, sino en la primera, donde se explican los contenidos dogmáticos de la fe al hilo de la presentación del Credo. El *Compendio* resume esta verdad fundamental de la humanidad de Cristo, «¿Qué representa el Corazón de Jesús?»:

> Cristo nos ha conocido y amado con un corazón humano. Su Corazón traspasado por nuestra salvación es el símbolo del amor infinito que Él tiene al Padre y a cada uno de nosotros *(Compendio,* 93).

La contemplación del Corazón de Cristo es el camino privilegiado para centrar la vida en el amor de Dios y responder a su amor amando. Bien lo expresaba san Buenaventura cuando se preguntaba si era posible no devolver amor a quien tanto nos ha amado:

> ¿Se hubiese podido manifestar mejor tu amor de otra manera que dejándote no sólo atravesar tu cuerpo con una lanza, sino tu corazón? [...] ¿Habrá alguien que no quiera amar este corazón herido por nosotros? ¿Cómo podría alguien no amar respondiendo a quien nos abraza con un amor tan grande?[137]

Del costado traspasado de Cristo ha brotado la realidad sacramental de la Iglesia[138] prolongando la «dinámica sacramental» de la revelación divina. Este costado es el manantial al que debemos acudir si queremos acoger la revelación del Padre[139]. En la veneración del Corazón humano de Jesús se venera el amor de Dios hecho hombre a través de la fuerza natural simbólica del corazón. Por eso, el Corazón de Cristo es la escuela donde se alcanza el verdadero conocimiento del Redentor.

> Cincuenta años después [de la Encíclica *Haurietis aquas],* sigue en pie la tarea siempre actual de los cristianos de continuar profundizando en su relación con el Corazón de Jesús para reavivar en sí mismos la fe en el amor salvífico de Dios, acogiéndolo cada vez mejor en su propia vida. El costado traspasado del Redentor es el manantial al que nos invita

[137] SAN BUENAVENTURA, *Vitis mystica* 3,5-6 *(Opera omnia* VIII,164).

[138] «El cual, con inmenso amor, se entregó por nosotros en la cruz e hizo salir sangre y agua de su costado herido, de donde habrían de brotar los sacramentos de la Iglesia, para que todos, atraídos hacia el corazón abierto del Salvador, pudieran beber siempre, con gozo, de la fuente de la salvación» *(Misal Romano,* Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, Prefacio).

[139] «Ese Corazón no es autoconservación, sino donación de sí. Él salva al mundo, en cuanto se abre. La revolución del Corazón abierto es el contenido mismo del misterio pascual. El corazón salva, sí, pero salva en cuanto se dona, se derrocha. Así, en el Corazón de Jesús nos es dado el centro del cristianismo. En Él todo ha sido dicho, la novedad verdadera y realmente revolucionaria que sucede en el Nuevo Testamento. Ese corazón llama, habla a nuestro corazón. Nos invita a salir del intento vano de autoconservación y a encontrar la plenitud del amor en el amor junto con Él, en el donarnos a Él y con Él, pues únicamente la plenitud del amor es eternidad y conservación del mundo» (J. RATZINGER, «El Misterio pascual, contenido y fundamento profundos de la veneración del Corazón de Jesús», en ÍD., *Miremos al traspasado,* o.c., 88.

a acudir la encíclica *Haurietis aquas:* debemos recurrir a este manantial para alcanzar el verdadero conocimiento de Jesucristo y experimentar más a fondo su amor. De este modo, podremos comprender mejor qué significa «conocer» en Jesucristo el amor de Dios, experimentarlo, manteniendo fija la mirada en Él, hasta vivir completamente de la experiencia de su amor, para poderlo testimoniar después a los demás[140].

III. EN SÍNTESIS: LA SINGULAR HUMANIDAD DE JESUCRISTO

Con gran acierto, el Prof. Gabino Uríbarri, SJ, al preguntarse por el problema central de la cristología contemporánea, responde que «el factor central en el debate cristológico contemporáneo, que aúna todos los otros elementos y que permite una orientación adecuada en el mar cristológico, es la *singularidad de la humanidad de Jesucristo*»[141]. En torno a este tema se pone en juego la formulación de la doctrina de la fe y la teología de la encarnación. Siguiendo a este profesor, se pueden proponer los rasgos de esta singularidad en torno a tres afirmaciones[142].

Ante todo, es una humanidad *verdadera y limitada*. La expresión *verdadera* humanidad significa que Cristo posee cuerpo y alma humanos, con todas sus facultades, es decir, que posee una *humanidad completa* y *perfecta*. «Él es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado» (GS 22). Y precisamente por ser *humanidad* verdadera comparte con los hombres las limitaciones de espacio y tiempo. «Como el Verbo se hizo carne asumiendo una verdadera humanidad, el cuerpo de Cristo era limitado» (CCE 476). De igual forma, el conocimiento de Cristo, por ser verdadero conocimiento humano, «no podía ser de por sí ilimitado: se desenvolvía en las condiciones históricas de su existencia en el espacio y en el tiempo» (CCE 470).

En segundo lugar, la humanidad de Cristo es singularmente *reveladora y salvadora*. En la humanidad de Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad (cf. Col 1,19; 2,9); por eso, cuando el Verbo se hace carne, la revelación alcanza su plenitud (cf. Heb 1,1s). La humanidad de Jesucristo es la puerta para entrar en el Misterio de Dios (cf. Jn 10,9)[143]. «Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente los comportamientos divinos de la Trinidad» (CCE 470). Precisamente por

[140] BENEDICTO XVI, *Carta al Prepósito General de la Compañía de Jesús* (23-5-2006).

[141] G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo...*, o.c., 26.

[142] Ibíd. 394-411. Uríbarri propone once aspectos de la humanidad de Cristo. En mi opinión, esos aspectos pueden ser agrupados en tres: verdadera (perfecta, completa y limitada), salvadora (reveladora, mediadora y redentora) y vinculada al Espíritu Santo (concebida, ungida y hecha fuente de gracia).

[143] «Y veo yo claro —y he visto después— que, para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo su Majestad se deleita. Muy, muy muchas veces lo he visto por experiencia. Hámelo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos» (STA. TERESA DE JESÚS, *Vida* 22,6 [BAC.N 212,122]).

ser Jesús el Verbo encarnado, Él es el único Mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5). No hay salvación fuera de la mediación de la humanidad de Cristo. La obra de la redención se ha cumplido poniendo en ejercicio una voluntad humana que ha abrazado en obediencia y libertad la voluntad divina. Queriendo humanamente lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo, Jesucristo, el Hijo de Dios, ha traído la salvación.

En tercer lugar, la humanidad de Cristo está singularmente *vinculada al Espíritu Santo*. El mismo Espíritu que había ungido al Verbo en orden a la creación y había preparado a Israel mediante la Alianza, al llegar la plenitud de los tiempos obró en las entrañas de María Santísima la concepción del Verbo encarnado (cf. Lc 1,35), y la humanidad de Jesús, que poseía la plenitud del Espíritu desde el primer instante de la concepción y cooperó inseparablemente a que creciera en estatura, sabiduría y gracia (cf. Lc 2,52), recibió en el Jordán una nueva efusión en orden a la misión redentora (cf. Jn 1, 32) para que, reposando en Él, fuera derramado a toda la humanidad (cf. CCE 536). Convenía, en efecto, que antes de que fuera comunicado a los hombres, el Espíritu se habituara a habitar en el género humano, lo cual ha sucedido en la singular humanidad de Jesucristo[144].

San Ignacio de Loyola encabeza el libro de los *Ejercicios Espirituales* con la oración «Alma de Cristo», una antigua plegaria medieval a la que el santo tenía gran devoción[145]. El *sentido de la fe* ha sabido convertir en súplica confiada la verdad que la fe confiesa cuando se acerca a la Humanidad de Jesucristo y reconoce en ella el manantial del que brota el *agua viva* (cf. Jn 4,10).

> Alma de Cristo, santifícame.
> Cuerpo de Cristo, sálvame.
> Sangre de Cristo, embriágame.
> Agua del costado de Cristo, lávame.
> Pasión de Cristo, confórtame.
> ¡Oh, mi buen Jesús, óyeme!
> Dentro de tus llagas, escóndeme.
> No permitas que me aparte de Ti.
> Del maligno enemigo, defiéndeme.
> En la hora de mi muerte, llámame.
> Y mándame ir a Ti.
> Para que con tus santos te alabe.
> Por los siglos de los siglos. Amén[146].

[144] «De ahí que [el Espíritu] también descienda sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre, habituándose con Él a habitar en el género humano, a descansar en los hombres y a habitar en la creatura de Dios, realizando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos desde la condición vieja a la novedad de Cristo» (San Ireneo, *Adv haer* III 17,1 [SCh 211,330]; cf. también *Adv. haer.* III 20,2 [SCh 211,392]).

[145] Cf. R. García Villoslada, *«Anima Christi.* Origen y evolución de esta plegaria medieval»: *Manresa* 51 (1979) 119-144; J. Pérez-Boccherini Stampa, *Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios ignacianos* (Univ. San Dámaso, Madrid 2013).

[146] San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* (BAC.M 104,146).

CAPÍTULO V

LA OBRA DE LA REDENCIÓN

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009) 587-663; BORDONI, M., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia* (LEV, Ciudad del Vaticano 2010); CTI, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979), en CTID 219-242; ÍD., *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1984), en CTID 499-556; ÍD., *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en CTID 377-391; GALOT, J., *Jesús, liberador* (CETE, Madrid 1982); MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación* (Sígueme, Salamanca 2008); MENDIZÁBAL, L. M.ª, «Líneas para una teología de la Reparación», en R. VEKEMANS (ed.), *Cor Christi. Historia, Teología, Espiritualidad y Pastoral* (Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1980) 570-584; MONDIN, B., *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica* (Ed. Studio Domenicano, Bolonia 1993); OCÁRIZ, F. - MATEO-SECO, L. F. - RIESTRA, J. A.; *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Pamplona ³2004) 361-393; PCB, *Sagrada Escritura y cristología* (1984), en EB 922-1025; ÍD., *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* (2001), en EB 1642-2060; POZO, C., «Redención y Reparación», en R. VEKEMANS (ed.), *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús* (Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1982) 602-616; RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret.* II: *Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Encuentro, Madrid 2011); RICO PAVÉS, J., *El lenguaje de la Redención. Lección inaugural del Curso académico 2011-2012* (ITSI, Toledo 2011); SCHÖNBORN, Ch., *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología* (Edicep, Valencia 2006) 233-274; SESBOÜÉ, B., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* (Secr. Trin., Salamanca ²2010); SPITERIS, Y., *Salvación y pecado en la tradición oriental* (ibíd. 2005); VANHOYE, A., *Tanto amó Dios al mundo.* Lectio *sobre el sacrificio de Cristo* (San Pablo, Madrid 2005); WERBICK, J., *Soteriología* (Herder, Barcelona 1990).

Nuestra salvación ha sido conquistada por Jesucristo al precio de su propia sangre; por eso, es llamada *redención* y *rescate*, como el mismo Cristo declara al desvelar el sentido de su vida terrena y de su muerte en cruz: «Igual que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20,28; cf. Mc 10,45). La predicación apostólica proclamó este misterio de salvación declarando, además, que no existe otro Mediador entre Dios y los hombres fuera del hombre Cristo Jesús: «Pues Dios es uno, y único también el mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús, que se entregó en rescate por todos» (1 Tim 2,5-6).

Después de haber presentado la identidad de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios hecho hombre, podemos ahora ocuparnos de su misión salvadora. La teología clásica ha distinguido entre *cristología* y *soteriología* para plantear las cuestiones relativas a la identidad y a la misión de Jesucristo respectivamente. Cuando estamos llegando a la conclusión de nuestro Tratado, podemos constatar la verdad de lo que ya anunciábamos al comienzo del mismo: es imposible conocer quién es Jesús de Nazaret sin ocuparnos de su misión, de igual manera que no podremos comprender el alcance de esta si no admitimos la verdad de Jesús como Hijo de Dios encarnado.

Recordemos ahora lo ya afirmado al inicio de este manual: que Dios ha enviado a su Hijo para salvarnos es el presupuesto básico de la soteriología. De este presupuesto depende no sólo el sentido de cualquier discurso sobre la Redención, sino también la relevancia de la fe cristiana en Dios. La aceptación de este presupuesto implica, por una parte, el reconocimiento de que Jesucristo es el Hijo eterno del Padre enviado al mundo para nuestra salvación y, por otra, la constatación de que el hombre necesita ser salvado. Las dificultades actuales que hoy se plantean a la soteriología provienen de la discusión de ambas afirmaciones. Cuando la identidad de Jesús se oscurece, la obra de la salvación se desmorona. Cuando se niegan la realidad del pecado y el fin último del ser humano (la bienaventuranza eterna), la necesidad de un redentor deja de tener sentido. Al presentar teológicamente la obra de la Redención, tendremos que mantener sin titubeos la verdad sobre Cristo y sobre el hombre o, dicho de otra forma, habrá que presentar de tal manera el Misterio de Cristo que resulte patente que la verdad del hombre sólo se esclarece a la luz del Misterio del Verbo encarnado (cf. GS 22).

«El término redención ha sido tan preponderante que ha llegado a expresar la totalidad de la salvación, según la figura estilística que hace tomar la parte por el todo»[1]. Jesucristo mereció para nosotros el perdón de los pecados, aunque su obra salvadora no se agota en haber expiado el pecado o merecido el perdón: Jesús no sólo mereció para nosotros la salvación, sino que, con su poder, la causa realmente en nosotros. «No hay salvación en ningún otro» (Hch 4,12).

A lo largo de los siglos, la Tradición cristiana ha ido formulando con un lenguaje cada vez más rico el insondable Misterio de la Redención. En el siglo IV, por ejemplo, san Gregorio de Nisa se preguntaba en su *Gran catequesis* por el motivo de la encarnación y respondía enumerando aspectos complementarios de la obra salvadora de Cristo:

> Efectivamente, nuestra naturaleza, enferma, tenía necesidad del médico; el hombre, caído, necesitaba de alguien que lo levantara; el que estaba sin vida necesitaba del que da la vida; el que había resbalado fuera de la participación del bien necesitaba de quien lo devolviera al bien; el preso en la oscuridad anhelaba la presencia de la luz; el cautivo buscaba al redentor, el presidiario al defensor, el subyugado en la esclavitud al

[1] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* (Secr. Trin., Salamanca ²2010) 179.

> libertador. ¿Es que esto era poca cosa y sin mérito para hacer que Dios se molestara en bajar a visitar a la naturaleza humana, pues en tal estado de miseria y desgracia se hallaba la humanidad?[2]

Como numerosos son los aspectos contenidos en la redención, así son también las expresiones que la manifiestan.

I. UNA PREOCUPACIÓN RECIENTE

En el último siglo, la teología cristiana, tanto católica como protestante, ha manifestado su recelo respecto a expresiones y fórmulas que la Tradición custodió con cuidado, mediante las cuales iluminaba la doctrina de la fe, animaba la participación en los divinos misterios de la Liturgia, alimentaba la piedad popular e impulsaba el compromiso de caridad. Ya durante el pontificado de san Pío X, en 1907, el Decreto *Lamentabili,* de la Sagrada Romana y Universal Inquisición, reprobó y condenó la proposición 64 en la que se afirma: «El progreso de las ciencias exige que se reforme el concepto de la doctrina cristiana sobre Dios, la creación, la revelación, la persona del Verbo encarnado y la redención»[3]. En nuestros días, términos como «satisfacción», «reparación» o «expiación» y expresiones como «sustitución vicaria» han desaparecido de muchos manuales de teología o, cuando aparecen, se les atribuyen excesos que deforman la obra redentora de Cristo[4]. En su lugar, se encuentran otros como «solidaridad» o «representación». Analizaremos más adelante el significado de estas expresiones que —vaya por delante— pueden y deben ser entendidas de forma correcta. No cabe duda de que el problema del lenguaje se ha convertido en una de las cuestiones determinantes de la teología del siglo XX[5].

El cambio de lenguaje en este tema no es una simple cuestión formal que interese sólo al estudioso. Este cambio responde, ante todo, a una vivencia y tiene consecuencias inmediatas sobre el modo de concebir la

[2] SAN GREGORIO DE NISA, *Or. Cat. Magn.* 15,3 (BPa 9,77s).

[3] SUPREMA CONGREGATIO SACRAE ROMANAE ET UNIVERSALIS INQUISITIONIS, Decretum *Lamentabili* (4-7-1907), 64 (DzH 3464; EB 257).

[4] Olegario González de Cardedal habla de «perversión del lenguaje en la soteriología cristiana» y de «proceso de perversión del lenguaje religioso» *(Cristología* [BAC, Madrid 2001] 517. 521). Para un juicio crítico sobre la explicación que este autor da a algunos de los términos de la soteriología cristiana, cf. J. M. IRABURU, *Infidelidades en la Iglesia* (Fundación Gratis Date, Pamplona 2005) 25-28. La misma dificultad terminológica se encuentra en la preferencia del Card. Albert Vanhoye por el término «purificación» frente a «expiación»: Digo *purificación* mejor que *expiación,* porque la palabra «expiación» asumió un sentido bastante negativo que no corresponde ya a la realidad designada (A. VANHOYE, *Tanto amó Dios al mundo.* Lectio *sobre el sacrificio de Cristo* [San Pablo, Madrid 2005] 33).

[5] «En el siglo XX el problema del lenguaje se ha hecho fundamental y ha ocupado el puesto que en el pasado había estado antes del problema metafísico (filosofía clásica) y luego del problema gnoseológico (filosofía moderna)» (B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica* [Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1993] 28; cf. ÍD., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi* [Queriniana, Brescia ²1975]; J. RICO PAVÉS, *El lenguaje de la Redención. Lección inaugural del Curso académico 2011-2012* [ITSI, Toledo 2011]).

vida cristiana. Benedicto XVI puso el dedo en la llaga cuando, a propósito del rechazo que algunos teólogos modernos manifiestan hacia el sentido expiatorio de la muerte de Cristo, afirma que «aquí está en juego nuestra imagen de Dios y del hombre»[6].

1. El Magisterio de san Juan Pablo II

El Magisterio de san Juan Pablo II se revela providencial en este contexto *también* para la necesaria recuperación de un discurso soteriológico que mantenga su correcto sentido eclesial y crezca en su comprensión. A Cristo Redentor elevó sus sentimientos y pensamientos cuando fue elegido como Sucesor de Pedro[7], haciendo de la referencia al Redentor y a la Redención uno de los signos distintivos de sus principales documentos magisteriales. Consciente de las exigencias del tiempo presente, Juan Pablo II convocó en 1983 el *Año Santo de la Redención* con una bula que recogía, desde su título, la vigorosa invitación lanzada a la Iglesia y a toda la humanidad en la Santa Misa que dio inicio a su pontificado: «¡Abrid las puertas al Redentor!»[8]. La intención del Papa fue «dedicar un año entero a recordar de modo especial la Redención, con el fin de que esta penetre más a fondo en el pensamiento y en la acción de toda la Iglesia»[9]. Deseaba el Papa que ese Año fuera un *Año verdaderamente santo, tiempo de gracia y de salvación, más intensamente santificado por* la aceptación de las gracias de la Redención por parte de la humanidad de nuestro tiempo mediante la renovación espiritual de todo el Pueblo de Dios. Se trataba, en definitiva, de descubrir cómo toda la vida de la Iglesia está inmersa en la Redención:

> Toda la vida de la Iglesia está inmersa en la Redención, respira la Redención. Para redimirnos, vino Cristo al mundo desde el seno del Padre; para redimirnos, se ofreció a sí mismo sobre la cruz en acto de amor supremo hacia la humanidad, dejando a su Iglesia su Cuerpo y su Sangre «en memoria suya» (cf. Lc 22,19; 1 Cor 11,24) y haciéndola ministro de la reconciliación con poder para perdonar los pecados (cf. Jn 20,23; 2 Cor 5,18)[10].

[6] J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, o.c. II, 143.

[7] «A Cristo Redentor he elevado mis sentimientos y mi pensamiento el día 16 de octubre del año pasado, cuando después de la elección canónica, me fue hecha la pregunta: "¿Aceptas?". Respondí entonces: "En obediencia de fe a Cristo, mi Señor, confiando en la Madre de Cristo y de la Iglesia, no obstante las graves dificultades, acepto". Quiero hacer conocer públicamente esta mi respuesta a todos sin excepción, para poner así de manifiesto que con esa verdad primordial y fundamental de la Encarnación, ya recordada, está vinculado el ministerio, que con la aceptación de la elección a Obispo de Roma y Sucesor del Apóstol Pedro, se ha convertido en mi deber específico en su misma Cátedra» (JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis* [4-3-1979], 2).

[8] JUAN PABLO II, Bula *Aperite portas Redemptori* (6-1-1983); cf. ÍD., *Homilía en el inicio de Pontificado* (22-10-1978), 5.

[9] ÍD., *Aperite portas Redemptori*, 2.

[10] Ibíd., 3

La preocupación de san Juan Pablo II en favor de una creciente comprensión del don infinito de la Redención se convirtió también en una petición expresa dirigida a aquellos que en la Iglesia han recibido la misión de pensar la fe, los teólogos. Durante su pontificado, tanto la Comisión Teológica Internacional como la Pontificia Comisión Bíblica han ofrecido su colaboración específica al servicio del Magisterio pontificio dedicando importantes documentos al tema de la redención.

a) *La colaboración de la Comisión Teológica Internacional*

En 1992 el Papa pidió a la Comisión Teológica Internacional que orientara su reflexión y estudio al Misterio de la Redención. El resultado de esta petición fue la publicación dos años después, en 1994, del documento titulado *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor*[11]. La CTI ya se había ocupado del tema de la redención en 1979 con el documento *Cuestiones selectas de cristología*[12], cuyo apartado cuarto —de los cinco que consta— se titula «cristología y soteriología». El objetivo principal de este apartado es mostrar la inseparable unidad existente entre la persona de Jesucristo y la obra redentora[13]. Para ello, propone estudiar dos cuestiones: i) ¿Qué pensó Jesús de su muerte?, asunto al que la CTI dedicó en 1985 un documento específico[14]; y ii) la riqueza terminológica del NT acerca de la obra de la redención. Importa advertir que el documento de 1979 hace girar la enseñanza soteriológica en torno al eje de una correcta comprensión de la terminología sobre la redención que tiene su origen en el testimonio neotestamentario. Al mismo tiempo, ese documento señala las carencias de algunas propuestas teológicas y plantea una tarea para el investigador:

> Ciertas especulaciones teológicas no han conservado suficientemente el vínculo íntimo entre la cristología y la soteriología. Hoy día sigue siendo necesario investigar el modo de expresar mejor la reciprocidad mutua que liga estos dos aspectos del acontecimiento de la salvación, en sí mismo único[15].

Volviendo al documento de 1994, nos encontramos ahora con un texto extenso y bien ordenado que no pretende ofrecer nuevos elementos teológicos, sino más bien «proporcionar una síntesis de las direcciones teológicas contemporáneas, ofrecer un punto seguro de refe-

[11] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1994), en CTID 499-556.

[12] Cf. CTI, *Cuestiones selectas de cristología* (1979), en CTID 219-242.

[13] «Así pues, la persona de Jesucristo no puede ser separada de la obra redentora; los beneficios de la salvación no son separables de la divinidad de Jesucristo. Sólo el Hijo de Dios puede realizar una auténtica redención del pecado del mundo, de la muerte eterna y de la servidumbre de la ley, según la voluntad del Padre y con la cooperación del Espíritu Santo» (CTI, *Cuestiones selectas de cristología,* IV,A,1 [l.c., 233]).

[14] Cf. CTI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en CTID 377-391.

[15] CTI, *Cuestiones selectas de cristología,* IV,A,1 (l.c., 233).

rencia para continuar la discusión y la investigación de esta cuestión»[16]. El documento se articula en cuatro partes: i) la condición humana y la realidad de la redención; ii) la redención bíblica: la posibilidad de libertad; iii) perspectivas históricas; y iv) perspectivas sistemáticas. Aunque no pretende ser exhaustivo, la síntesis propuesta es muy completa y se ofrecen pistas abundantes para armonizar el lenguaje soteriológico bíblico y de la tradición eclesial[17].

b) *La aportación de la Pontificia Comisión Bíblica*

Durante el pontificado de san Juan Pablo II también vieron la luz dos importantes documentos de la Pontificia Comisión Bíblica que contienen enseñanzas notables sobre nuestro tema. En 1984 se publicó el documento titulado *Sagrada Escritura y cristología*[18] con dos grandes partes: en la primera se presentan los métodos empleados hoy para tratar el problema de Cristo y se valoran según su conformidad a la Sagrada Escritura; en la segunda se presenta «el testimonio global de la Sagrada Escritura acerca de Cristo». Toda la segunda parte se desarrolla desde la necesaria armonía entre la persona de Jesús y su misión salvífica ofreciendo el marco fundamental para la comprensión del lenguaje soteriológico del Antiguo y del Nuevo Testamento. Dos aportaciones son especialmente relevantes en este sentido. En primer lugar, afirma que todos los títulos y todas las funciones y mediaciones orientadas a la salvación mencionadas en el AT han sido asumidas y reunidas en la persona de Jesús; sin embargo, fue necesario que quienes creyeron en Él interpretaran todos esos datos de manera radicalmente nueva según la novedad que Jesús mismo revelaba con sus palabras y obras, y que era percibida bajo la acción del Espíritu Santo[19]. En segundo lugar, se indica que, en lo que se refiere a los modos de expresión usados por los autores sagrados, en su mayoría fueron tomados de las Sagradas Escrituras, pero, a medida que la predicación evangélica se extendió entre los gentiles, los pastores y maestros de la época apostólica asumieron prudentemente términos e imágenes propios del lenguaje de entonces, dándoles nuevos significados según las necesidades de la fe; se abrió así el camino a los teólogos de todos los tiempos[20].

[16] CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* nota previa (l.c., 499).

[17] Cf. A. Olmi, «La soteriologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-2003)»: *Divus Thomas* 37/1 (2004) 125-187.

[18] El documento fue publicado inicialmente en latín y francés: PCB, *De sacra Scriptura et christologia (1984): Bible et christologie*, Praefatio Henri Cazelles (Cerf, París 1984). Una traducción al español con introducción y notas a cargo de Olegario González de Cardedal se encuentra en *Carthaginensia* 4 (1988) 113-167. La misma versión, acompañada del texto latino, está publicada en R. Sanz Valdivieso (ed.), *Biblia y cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La interpretación de los dogmas* (Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1992) 17-123. La edición bilingüe latín-español más reciente se encuentra en EB 922-1025.

[19] Cf. PCB, *Sagrada Escritura y cristología* (1984) 2.2.1.4 (EB 1024).

[20] «En modo alguno se pueden atribuir a un falso sincretismo pues de esa forma los autores inspirados quieren describir al mismo Cristo que otros describen sirviéndose de otras

El segundo documento de la PCB que se ha ocupado de la redención y su lenguaje es el publicado el 24 de mayo de 2001 con el título *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*[21]. La enseñanza soteriológica se encuentra en la segunda parte, dedicada a los temas fundamentales de las Escrituras del pueblo judío y su recepción en la fe en Cristo. Bajo el epígrafe «Dios, libertador y salvador», se ofrece una síntesis de la Historia de la salvación en la que se describe la esperanza de salvación expresada y desarrollada en el AT hasta su cumplimiento en el NT[22]. El documento invita a «reconocer el significado teológico de las fórmulas utilizadas por el Antiguo Testamento para expresar la intervención del Señor [en la salida de Egipto y la entrada en la tierra prometida]»[23], señala la continuidad del NT con relación al AT cuando presenta a Dios como salvador, y muestra el uso de este título aplicado a Jesús.

En realidad, la preocupación magisterial del papa Juan Pablo II en torno al Misterio de la Redención y el interés de la CTI y de la PCB por el mismo tema tienen de fondo un panorama teológico en el que no ha faltado la difusión de errores, silencios y ambigüedades.

2. Intervenciones de la CDF sobre el tema de la redención

La Congregación para la Doctrina de la Fe ha tenido que salir al paso en las últimas décadas de las propuestas teológicas que han sembrado la confusión en torno a la obra redentora de Cristo. Se pueden señalar cinco grupos de planteamientos teológicos que han contribuido a desdibujar la comprensión católica de la Redención vaciando de contenido, en algunos casos, el lenguaje sobre la misma custodiado por la Tradición. Evidentemente, estos planteamientos no se dan «puros» sino que los encontramos interrelacionados.

En primer lugar, nos encontramos con aquellas propuestas que ven en la noción de *satisfacción* la falsificación de la obra redentora. Dando por hecho que algunas teologías católicas presentaron la redención como la sed de sangre de un Padre cruel que envía a su Hijo a la muerte para pagar el precio del pecado del mundo, han demonizado y excluido aquellas expresiones y términos que consideraron parte de esa concepción[24].

expresiones más directamente tomadas de las Sagradas Escrituras. Así abrieron el camino a los teólogos de todos los tiempos, que percibieron, y aún hoy perciben, la necesidad de hallar lenguas «auxiliares» para hacer inteligible a los hombres de su tiempo la peculiar y fundamental lengua de las Sagradas Escrituras; de manera que a todos los hombres llegara, y aún hoy llegue, el anuncio correcto e íntegro del Evangelio» (ibíd. 2.2.2.2 [EB 1032]).

[21] La edición oficial del documento está en francés: CBP, Document *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (24-5-2001) (LEV, Ciudad del Vaticano 2001). Se puede consultar el texto original francés y la traducción española en EB 1642-2060.

[22] PCB, *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras...*, o.c., 31-32 (EB 1773-1786).

[23] Ibíd., 31 (EB 1774).

[24] Es significativa la explicación del Nuevo Catecismo para Adultos preparado por un conjunto de teólogos holandeses en el inmediato posconcilio, llamado comúnmente *Catecismo holandés:* «En la Edad Media y durante mucho tiempo después (incluso hasta en la predicación de nuestros días) se ha acentuado el aspecto de *satisfacción:* la muerte

La crítica luterana a la noción católica de sacrificio ha contribuido a la exageración de una interpretación de la idea de satisfacción que, en rigor, no ha estado en la genuina teología católica. En realidad, para la teología católica, la noción de satisfacción no supuso ningún problema. Esta noción se desvirtuará a partir de la interpretación que de ella hicieron los reformistas Lutero y Calvino. El problema, pues, no estaba en la noción de satisfacción, sino en la comprensión torcida de la misma que proyectaron sobre ella los teólogos protestantes[25].

En segundo lugar, se pueden señalar aquellas propuestas que escenifican la ruptura entre el llamado «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe». La confusión más frecuente en estos casos viene de negar que Jesús de Nazaret diera a su muerte un sentido redentor. No se niega ese sentido, pero se considera una interpretación posterior de la comunidad pospascual[26].

de Jesús fue un sacrificio de reparación. El Padre había sido ofendido, el orden legal perturbado; debía, pues, tener lugar un castigo. Este castigo se cumplió en el Hijo. Así el orden quedaba de nuevo restablecido. Tal concepción parte de una idea estrecha de justicia, que no es totalmente la que hoy día poseemos... nosotros comprenderíamos erradamente este misterio si creyéramos que el Padre "quería ver efusión de sangre"» *(Nuevo Catecismo para Adultos. Versión íntegra del Catecismo holandés* [Herder, Barcelona 1969] 270s). Refiriéndose a esta explicación, la Comisión Cardenalicia sobre el *Nuevo Catecismo* afirmó: «Sin ambigüedades hay que proponer los elementos de la doctrina sobre la satisfacción de Cristo, que pertenece a nuestra fe. Dios así amó a los pecadores, que envió al mundo a su propio Hijo para reconciliarlos consigo (cf. 2 Cor 5,19)... Jesús, por lo tanto, como primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8,29), murió por nuestros pecados (cf. 1 Cor 15,3). Santo, inocente, inmaculado (cf. Heb 7,26), no padeció ciertamente un castigo que el Padre le infligiera, sino que libremente y obedeciendo con amor filial a su Padre (cf. Flp 2,8), por sus hermanos pecadores y como mediador de ellos (cf. 1 Tim 2,5), aceptó la muerte, que era para los hombres el sueldo del pecado (cf. Rom 6,23; GS 18). Con esta su muerte santísima, la cual ante los ojos de Dios compensó de una manera sobreabundante los pecados del mundo, logró que la gracia divina fuese devuelta al género humano, como un bien que había merecido en su Cabeza divina (cf. v.g. Heb 10,5-10; Conc.Trid, sess.6ª, *De iustificatione* c. 3 y 7, can.10)»: COMISIÓN CARDENALICIA SOBRE EL NUEVO CATECISMO, *Declaración* en *AAS* 60 (1968) 688.

[25] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* III,b,19-24 (l.c., 529-531). En el origen de esta interpretación torcida se puede ver lo que el P. Cándido Pozo, s.j. llamó la proyección de una crisis personal: cf. C. POZO, «La proyección de una crisis personal: Lutero», en AA.VV., *Las grandes crisis de la Iglesia y su incidencia en el momento actual* (ADUE, Madrid 1977) 87-112.

[26] El ejemplo más emblemático de esta orientación se encuentra en la trilogía cristológica de Edward Schillebeeckx: *Jesús. La historia de un Viviente* (1974) [ed. española: Cristiandad, Madrid 1981 y Trotta, Madrid 2002], *Cristo y los cristianos. Gracia y libertad* (1977) [ed. esp.: Cristiandad, Madrid 1983] y *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología* (1978) [ed. esp.: Cristiandad, Madrid 1983]. Al inicio de esta última obra, el mismo autor explica el propósito de su cristología: «Bajo el título *Jesús. La historia de un Viviente* se publicó en holandés, en 1974, la primera parte de una trilogía, y, en 1977, la segunda: *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación.* El primero es, en pocas palabras, un libro sobre Jesús, que no olvida a Cristo, mientras que el segundo es un libro sobre Cristo, que no olvida a Jesús de Nazaret» (E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús...,* o.c., 13. Las ambigüedades sobre la redención se encuentran, principalmente, en el primer volumen de la trilogía donde el autor niega que haya algún dicho auténtico de Jesús en el que dé a su muerte un significado salvífico. «Debemos decir, no obstante, que no hay ningún *logion* cierto de Jesús en que él atribuya a su muerte un significado salvífico. Ni las predicciones veladas (Mt 12,39 par.; Lc 12,50; 13,32-33; Mc 10,38-39) ni las expresas (Mc 8,31 par.; 9,30-32 par.; 10,32-34 par.) de la pasión contienen alusión alguna a su muerte

En tercer lugar, encontramos las explicaciones que, en mayor o menor medida, identifican la salvación con el progreso temporal y entienden la redención como obra de liberación de los «poderes de este mundo», preferentemente de tipo sociopolítico. Es la línea seguida por algunos teólogos de la llamada *teología de la liberación*[27].

En cuarto lugar, están las propuestas teológicas que equiparan el lenguaje soteriológico bíblico y de la tradición eclesial con el de otras tradiciones religiosas que no son la judía ni la cristiana y proponen la comprensión del mismo desde la simple reducción a su contexto cultural y religioso. En el fondo de esa equiparación se encuentran teorías de tipo relativista que tratan de justificar el pluralismo religioso no sólo de facto sino también de iure (o de principio), de modo que consideran superadas verdades como la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo o la mediación salvífica universal de la Iglesia[28].

En quinto lugar, aparecen también las propuestas teológicas que señalan la distancia entre el Misterio revelado y la palabra humana que lo expresa, y llevan el lenguaje bíblico y de la tradición eclesial sobre la redención al ámbito de lo metafórico. En estos casos, el problema no está en admitir que el Misterio, dada su inabarcable riqueza, sólo puede ser formulado con un lenguaje siempre limitado, sino en marcar una distancia insalvable entre la realidad y el lenguaje que la expresa. Las propuestas de este tipo se esfuerzan por «re-pensar» los misterios de la fe dentro de unas categorías que hoy se consideran más adecuadas. Un ejercicio noble y necesario que se realiza, sin embargo, desde un previo

como salvación o sacrificio expiatorio» (ÍD., *Jesús. Historia de un viviente* [Trotta, Madrid 2002] 284). En las conversaciones con la CDF, el teólogo holandés aclaró su pensamiento: «Ha reconocido que "el sacrificio de Jesús es expiación por nuestros pecados"» (CDF, *Carta al P. E. Schillebeeckx* [20-11-1980], Nota Anexa I, A, 5 [BAC.N 673,227]). En esta línea de interpretación habría que situar también algunas afirmaciones ambiguas de J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad nueva* (Sal Terrae, Santander ²2000) 119-126. 516s y de J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica* (PPC, Madrid 2007) 350s: «Jesús no interpretó su muerte desde una perspectiva sacrificial. No la entendió como un sacrificio de expiación ofrecido al Padre. No era su lenguaje... Nunca imaginó a su Padre como un Dios que pedía de él su muerte y destrucción para que su honor, justamente ofendido por el pecado, quedara por fin restaurado y, en consecuencia, pudiera en adelante perdonar a los seres humanos... Jesús entiende su muerte como ha entendido siempre su vida: un servicio al reino de Dios en favor de todos». En términos parecidos se expresa otro autor, Jon Sobrino, mencionado en el grupo siguiente: «Digamos desde el principio que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriológicos que, después, elaboró el Nuevo Testamento: sacrificio expiatorio, satisfacción vicaria... En otras palabras, no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte, como hizo después el Nuevo Testamento» (J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* [Trotta, Madrid 1991] 261).

[27] La CDF dedicó dos documentos a señalar los errores de la teología de la liberación: *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (Libertatis nuntius)* (6-8-1984) (BAC.N 673,286-314); e *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* (22-3-1986) (BAC.N 673,325-376). A estos se puede añadir el más reciente sobre dos obras de Jon Sobrino: CDF, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino, s.j., Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador 1999)* (26-11-2006) (BAC.N 673,768-783).

[28] La CDF ha dado respuesta a estas teorías, mostrando su incompatibilidad con la doctrina católica, en la *Declaración sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. Dominus Iesus* (6-8-2000) (BAC.N 673,612-639).

ejercicio de «deconstrucción» y al margen del sentir de la Tradición viva de la Iglesia[29].

Es evidente que en cada una de estas tipologías se encuentran aspectos verdaderos insoslayables. El problema viene cuando no se integran esos aspectos en la visión armónica del conjunto que propone la Profesión de la fe y se afirman para excluir otros igualmente verdaderos. En esos cinco tipos de planteamientos que llevan a una comprensión insuficiente del lenguaje de la redención subyace una deficiente interpretación de la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición. Por eso, no debe sorprender que los documentos mencionados de la CTI y de la PCB manifiesten una preocupación común por la recta lectura e interpretación de las expresiones soteriológicas neotestamentarias.

Basta este rápido repaso del Magisterio de Juan Pablo II, de algunos documentos también magisteriales de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de los documentos teológicos de la PCB y de la CTI para advertir que el Misterio de la redención y su lenguaje constituyen hoy un «banco de pruebas» inevitable al que debe concurrir el teólogo para verificar la calidad del servicio que está llamado a prestar a la fe del Pueblo de Dios.

Al presentar la obra de la redención, tendremos que responder, en el momento presente, a dos grandes cuestiones: ¿por qué el lenguaje de la redención se ha convertido en el último siglo en un problema de discusión teológica?; y ¿cuál es el lenguaje que la Tradición viva de la Iglesia nos ha confiado al respecto y qué misterio nos invita a contemplar?

II. DIFICULTADES HODIERNAS PARA PROCLAMAR EL MISTERIO DE LA REDENCIÓN

Para responder a nuestra primera pregunta, es necesario buscar las causas que dificultan hoy día la proclamación del Misterio de la Redención. Tres diagnósticos recientes pueden ayudarnos a encontrarlas.

[29] En esta línea de propuestas, la CDF publicó la *Notificación sobre la obra Jesus symbol of God del P. Roger Haight, s.j.* (13-12-2004) (BAC.N 673,757-766). Sobre este libro, la Notificación destaca algunas afirmaciones de contenido soteriológico: «En el libro *Jesus Symbol of God*, el autor afirma que "la interpretación profética" explicaría del mejor modo posible la muerte de Jesús. Asimismo, asegura que no sería necesario "que Jesús se haya considerado a sí mismo como un salvador universal" y que la idea de la muerte de Jesús como "una muerte sacrificial, expiatoria y redentora" sería sólo el resultado de una gradual interpretación de sus seguidores a la luz del Antiguo Testamento. Igualmente, se afirma que el lenguaje eclesial tradicional "de Jesús que sufre por nosotros, que se ofrece en sacrificio a Dios, que aceptó sufrir el castigo por nuestros pecados, o morir para satisfacer la justicia de Dios, difícilmente tiene sentido para el mundo de hoy". Se debería abandonar este lenguaje porque "las imágenes asociadas a estos modos de hablar hieren la sensibilidad posmoderna y crean un rechazo y una barrera para un aprecio positivo de Jesucristo"» (BAC.N 673,763).

1. La aportación del Prof. Jürgen Werbick

El teólogo seglar de Münster, Prof. Jürgen Werbick, en su manual de soteriología, considera que «la crisis moderna de la fe cristiana en Dios va estrechamente ligada a la experiencia de que Dios no ayuda; y de que no solamente no ayuda, sino que las cosas van peor, cuando los hombres se abandonan en Dios»[30]. El supuesto básico de la soteriología es que Dios salva. De este supuesto depende el sentido del discurso sobre la redención y la relevancia de la fe cristiana. En la mentalidad contemporánea se ha desdibujado la experiencia de la salvación debido a lo que Werbick llama «historia de la decadencia de la soteriología tradicional desde finales del siglo XVIII»[31]. El inicio de la decadencia lo encuentra, sin embargo, al final de la Edad Media cuando —según su opinión— se extiende una imagen de Dios que lo presenta con una voluntad caprichosa[32]. Recurre entonces a las opiniones del psicoanalista Horst Eberhard Richter y del filósofo Hans Blumenberg, quienes consideran que frente al Dios caprichoso de finales del medioevo el hombre se afianzó y reivindicó una visión racional de la realidad[33]. Aunque Werbick considera que esta explicación «puede resultar un poco simplista», afirma, sin embargo, que esa tendencia «no puede negarse»[34]. El paso siguiente lo darán los filósofos de la Ilustración, como Gotthold Ephraim Lessing para quien Jesucristo es «el mejor pedagogo» de Dios, el maestro que enseña a hablar racionalmente de Dios y a estar de acuerdo con él haciendo que la propia voluntad se rija por la razón[35]. Importa recordar que para Lessing la revelación no implica ya la comunicación de un designio salvífico de Dios en favor del hombre, pues no aporta nada al género humano que la razón, por sí sola, no hubiera podido alcanzar, «sino que únicamente les dio y les da más temprano las más importantes de tales cosas»[36]. Recordemos también que fue Lessing quien publicó los escritos de H. Reimarus que

[30] J. WERBICK, *Soteriología* (Herder, Barcelona 1990) 11.

[31] Ibíd., 14.

[32] «El trasfondo oscuro y aterrador había pasado al primer plano cuando a finales de la edad media la gente se veía expuesta a una serie imprevisible de catástrofes y en manos, por tanto, de un Dios terrible, que anunciaba con tales catástrofes la irrupción del tiempo final. Ese castigo escatológico, la experiencia de estar en manos de alguien prepotente e imprevisible acabó quebrantando en forma pertinaz la confianza de que la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios habían de constituir para el hombre el fundamento de toda esperanza» (ibíd., 17).

[33] Cf. H. E. RICHTER, *Die Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen* (Rowohlt, Reinbek am Hamburg 1979) 21-30; H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (Suhrkamp, Fráncfort 1966) 75s.

[34] J. WERBICK, *Soteriología,* o.c., 17. Además de señalar que tal interpretación es un poco simplista, quizás hubiera sido oportuno distanciarse de esa visión negativa de la Edad Media, tan típica de la Ilustración, que acaba proyectando sobre ella casi todos los males de la humanidad que han acaecido después.

[35] Cf. G. E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, en *Werke,* VIII (Darmstadt 1979) 489-510.

[36] Ibíd. §4.

dan origen a la llamada búsqueda del «Jesús histórico»[37]. El posterior análisis de Werbick le lleva a mostrar las opiniones soteriológicas de Inmanuel Kant, G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling, S. Kierkegaard, A. Schopenhauer y F. Nietzsche[38] para advertir, a pesar de sus notables diferencias, dos elementos comunes en todos ellos: i) entender la redención como una «instrucción sobre la racionalidad del querer»[39] (lo importante no es lo que Dios obra en favor de los hombres, sino lo que los hombres han de hacer en armonía con su razón, ya que ahí es donde se manifiesta la voluntad de Dios); y ii) considerar superada la tradicional doctrina cristiana sobre la redención[40]. Como bien observa Werbick, esa superación iba de la mano de la búsqueda del «verdadero» (histórico) Jesús de Nazaret, al que la soteriología eclesiástica había desfigurado.

Del diagnóstico del profesor de Münster retengo dos aportaciones que importan ser subrayadas. En primer lugar, ayuda a descubrir el fondo filosófico de la situación en la que hoy nos encontramos respecto al lenguaje soteriológico. En ese fondo se percibe la reivindicación de la razón humana que reclama para sí, de forma autónoma, el control sobre el destino presente y futuro del ser humano. Negada la posibilidad de que Dios intervenga en la Historia mediante hechos y palabras, se busca su presencia por la vía trascendental (es en la razón humana donde se desvela «la voluntad de Dios»). De ahí a negar a Dios mismo, sólo había un paso y lo dio Nietzsche. En segundo lugar, Werbick muestra bien *cómo* esa reivindicación se realiza a la vez que se reclama un «verdadero Jesús». Quebrada la confianza en el testimonio bíblico y abierta la brecha entre el llamado «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe», el Jesús de la «fe racional» aparece con muchos rostros, tantos como autores tiene[41]. La razón, que se creyó «señora», se ha visto convertida en «sierva» de imágenes sobre Jesús que, por estar creadas a su medida, la han dejado siempre insatisfecha.

2. El diagnóstico de la Comisión Teológica Internacional

El segundo diagnóstico de la situación actual respecto a la proclamación y acogida del Misterio de la Redención lo podemos encontrar en el documento *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1994), de la

[37] Para un resumen de esta cuestión, cf. G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico* (Sígueme, Salamanca ³2004) 17-32; A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna* (Univ. Pont. Comillas, Madrid 2004).

[38] Cf. J. WERBICK, *Soteriología,* o.c., 18-46.

[39] Ibíd., 47.

[40] «En cualquiera de los casos la tradicional fe cristiana en la redención pareció superada: como representación simbólica del ideal de una humanidad grata a Dios; como concepción religiosa que había de elevarse a concepto; como el reflejo, no consciente de sí mismo, de una realidad profundamente contradictoria; como el anhelo de liberación de la madeja enmarañada de una realidad, determinada por una voluntad primordial mala, anhelo que sólo encuentra su verdad en el budismo; como resultado fatal de una visión moral del mundo forzada al máximo» (ibíd., 48).

[41] Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. I, 8.

CTI. La Comisión considera que el rasgo más característico de la actual situación de los seres humanos es la ambigüedad[42], y considera equivocado un análisis simplista según el cual los contemporáneos caen dentro de una de estas dos categorías: o la de una «modernidad» segura de sí, que cree en la posibilidad de auto-redención, o la de una posmodernidad desencantada que desespera de toda mejora de la condición humana «desde dentro» y confía solamente en la posibilidad de salvación «desde fuera»[43]. Lo que caracteriza a las personas de nuestro tiempo no es ni la confianza de la modernidad ni el desencanto de la posmodernidad. En este contexto de difusa injusticia y de falta de esperanza, tiene hoy que ser presentada la Redención.

El diagnóstico de la CTI es una llamada de atención frente a análisis simplistas. Aunque la situación sea compleja, ofrece una constatación determinante: «la fe cristiana ve que los seres humanos contemporáneos no están simplemente buscando una *explicación* de su condición, sino que aguardan o esperan —lo admitan o no— una *liberación efectiva* del mal y una *confirmación y realización* de todo lo que es positivo en sus vidas: el deseo del bien y de lo mejor, etc.»[44].

3. La reflexión del Prof. Olegario González de Cardedal

En tercer lugar, puede ser luminoso el diagnóstico del laureado Prof. Olegario González de Cardedal, quien habla de una «inversión de la perspectiva soteriológica en la conciencia moderna». El teólogo abulense considera que en los dos milenios de cristianismo se ha dado una oscilación de la atención, pasando de Dios a Cristo y de Cristo al hombre[45]. En el NT lo primero y esencial es la gloria que Dios da a los hombres; por eso, la proclamación del evangelio aparece como bella noticia:

> El NT es la expresión de una bella noticia, porque afirma que el amor, la misericordia y el perdón de Dios llegan al mundo; que en Cristo Dios se ofrece reconciliador al hombre; que su gracia es superior a nuestro pecado; que estamos salvados en Él y que su justicia justificadora es superior a nuestra justicia[46].

[42] «Un hecho es, por tanto, bastante claro en la situación contemporánea: la situación concreta de los seres humanos está llena de ambigüedades... Hay, por ejemplo, en cada individuo, por una parte, un deseo de vida, imposible de erradicar, y, por otra, la experiencia del límite, de la insatisfacción, del fracaso y del sufrimiento... por una parte, se puede indicar el inmenso progreso hecho posible por la ciencia y la tecnología, por la difusión de los medios de comunicación y por los avances realizados, por ejemplo, en el campo del derecho privado, público e internacional. Pero, por otra parte, habría también que indicar tantas catástrofes en el mundo y, entre los seres humanos, tanta depravación» (CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* 31 [l.c., 509]).

[43] Cf. ibíd., 30-31 (l.c., 508s).

[44] Ibíd., 33 (l.c., 509s).

[45] Cf. O. González de Cardedal, *Cristología,* o.c., 520.

[46] Ibíd.

Frente a esta orientación teológica y teocéntrica del evangelio —considera González de Cardedal—, va a prevalecer luego la exigencia de nuestra acción moral; se olvida el Reino de Dios y se acentúa la virtud. Prevalece entonces la conciencia del pecado y de la justicia que Dios exige, de modo que la persona y la obra de Jesucristo se subordinan al pecado del hombre y a la satisfacción que el pecador debe a Dios. Ahora se acentuará la gloria que nosotros tenemos que dar a Dios. La reconciliación que Dios gratuitamente nos ofrece se convierte así en la reconciliación que, con nuestros méritos y sacrificios, tenemos que lograr de Dios. «Esto supuso la inversión de la imagen de Dios: del Dios Bien y Amor superabundantes... al Dios Dueño y Señor a imagen de los déspotas de este mundo, que reclama la compensación por las ofensas, el honor por la deshonra y la servidumbre para siempre»[47]. Transformada la imagen de Dios, se invierte también la comprensión de la obra redentora: «el hombre comenzó a sentir la salvación como obligación frente a Dios o conquista contra Dios, en vez de sentirla como gracia y gratuidad»[48]. Sometido a tal obligación, el hombre decidió «matar» a Dios para así vivir en libertad (Feuerbach y Nietzsche).

En el análisis del Prof. González de Cardedal el punto de inflexión entre las dos situaciones que describe parece estar en la comprensión de la obra redentora como satisfacción. Habrá que matizar esta afirmación más adelante. No creo que la belleza del evangelio como Palabra gratuita de salvación tenga que enfrentarse a la exigencia de quien, por acoger esa Palabra, ve transformada su vida. ¿Cómo, si no, explicar que la llamada a la conversión forma parte imprescindible de la belleza de la proclamación evangélica?[49] La intuición válida de este diagnóstico está —en mi opinión— en mostrar claramente que, cuando la salvación no resplandece como Gracia, el hombre se vuelve contra Dios y se anula a sí mismo.

III. EL LENGUAJE DE LA REDENCIÓN EN LA TRADICIÓN ECLESIAL

¿Cuál es el lenguaje que la Tradición viva de la Iglesia nos ha confiado sobre el Misterio de la Redención? Al dibujar el panorama actual del discurso soteriológico han ido apareciendo fórmulas y expresiones que toca presentar ahora de manera más detallada. Se hará en tres momentos. Primero se recogerá el testimonio de la Sagrada Escritura (AT y NT); después se repasará el desarrollo de ese testimonio en la Sagrada Tradición; por último, se ofrecerá un elenco de las categorías más importantes que expresan de forma complementaria e inseparable la obra redentora.

[47] Ibíd., 520.
[48] Ibíd., 521.
[49] Las palabras de Jesucristo, antes de la ascensión, son absolutamente claras en este sentido: «Y les dijo: "Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea será condenado"» (Mc 16,15s).

1. El punto de partida: el testimonio de la Sagrada Escritura

Battista Mondin, en su manual de cristología, comienza la exposición sobre la obra de la salvación con una observación elemental, pero de gran importancia: el sentido auténtico de la salvación no se descubre a través de estudios psicológicos, antropológicos o filosóficos, sino a través de lo que Dios mismo nos revela. La salvación a la que Dios nos llama es la salvación que Él nos revela y nos concede. El sentido de la salvación no puede ser, por tanto, el que el hombre se imagina, sino el que Dios mismo descubre[50].

Por su parte, el documento de la CTI *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1994) se abre con unas consideraciones sobre la condición humana y la realidad de la redención. El objetivo de este arranque es mostrar la primacía de la acción salvífica de Dios respecto a la condición del ser humano. Es decir, la redención no se mide por la necesidad existencial de los seres humanos, sino por la sobreabundante bondad de Dios que nos crea a su imagen para hacernos partícipes de su misma vida. La medida de la redención no la marca el anhelo, la debilidad o el pecado del hombre, sino la infinita benevolencia de Dios. De ahí que el punto de partida —sugiere el documento— deba ser la afirmación de que «la doctrina de la redención se refiere a lo que Dios ha realizado por nosotros en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, a saber, la remoción de los obstáculos que se interponían entre Dios y nosotros, y el ofrecimiento que nos hace participar en la vida de Dios»[51]. Partiendo de la afirmación de la bondad de Dios, se invita después a considerar la dignidad de la condición humana y la herida que en ella ha provocado el pecado original.

a) *Dios Salvador en el Antiguo Testamento*

En el *Antiguo Testamento* la voluntad salvífica de Dios y su realización concreta en la Historia se puede describir en cuatro momentos: i) creación, pecado y elección de un pueblo; ii) alianza y promesa futura; iii) las mediaciones de salvación; y iv) la legislación civil y cultual. A través de estos momentos se descubre, además, que la salvación ofrecida por Dios a su pueblo alcanzará a todas las naciones. Por eso, a través de su propia historia, Israel no percibe ruptura entre la Historia universal y la *Historia de la salvación*[52].

[50] «El sentido auténtico de la salvación... no se descubre mediante estudios psicológicos, antropológicos, filosóficos, o sociopolíticos; no se descubre partiendo desde abajo, desde el hombre; no puede ser deducido por la razón; únicamente puede ser revelado. La salvación a la que Dios nos llama es la salvación que Él nos dona y nos revela. Por tanto, la salvación que viene de Dios no puede tener más sentido que el que Dios mismo le asigna, y no el que el hombre se imagina, se representa o desea» (B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo,* o.c., 269).

[51] CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1994), I,a,2, en CTID 499s.

[52] La relación entre la Historia sagrada (o de salvación) y la Historia universal fue objeto de especial reflexión en la época patrística; cf. A. LUNEAU, *L'Histoire du salut chez*

«Dios, Creador del universo (cf. Gén 1,1-2,4), se manifiesta a Israel principalmente como *Señor y Moderador* de la historia (cf. Am 1,3-2,16; Is 10,5s.)»[53]. Fuera de Él no hay otro dios que pueda obrar como Él (cf. Is 44,6; 45,5-6). Los demás pueblos buscaban a Dios «a ver si, al menos a tientas, lo encontraban» (Hch 17,27), pero, al buscarlo erraron porque presos de la belleza de la creación pensaron que los Poderes de este mundo eran dios, ignorando que su Autor era aún más bello (cf. Sab 13,3). Sin embargo, Dios mismo se manifiesta a Israel buscando Él mismo a los hombres: llama a Abrahán (cf. Gén 12,1-3) y le concede una estirpe que llegará a ser Su pueblo particular entre todos los pueblos de la tierra (cf. Ex 19,5ss; Dt 7,6), y esto de forma absolutamente gratuita (cf. Dt 7,8). En Abrahán y su descendencia todas las naciones serán bendecidas (cf. Gén 12,3; 22,18; 26,4). Sólo en este Dios hallarán la salvación (cf. Is 45,22-25) y sólo en Él tendrá fundamento su esperanza (cf. Is 51,4s). A la luz de la elección y de la salvación que Dios ofrece para hacer de Israel Su pueblo, se descubre la creación y la historia como el ámbito querido por Dios para hacer crecer al hombre hasta una unión más plena con Él. En la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1,26) se percibe un proyecto de salvación que va más allá de restaurar la situación que había provocado el pecado (cf. Gén 3,15).

En segundo lugar, Dios Creador manifiesta su designio salvífico estableciendo con su pueblo una Alianza[54]. Por voluntad propia e indeclinable (cf. Jer 31,35-37), Dios establece una alianza con los hombres constituidos así como *pueblo de la alianza*. Puso guías al frente de su pueblo. A ellos correspondía llevar a la práctica sus proyectos: Abrahán (cf. Gén 18,19), Moisés (cf. Ex 3,7-15), los jueces (cf. Jue 2,16-18) y los reyes (2 Sam 7,8-16). Por medio de ellos, Dios libraría a su pueblo de toda servidumbre y dominación extranjera (cf. Ex 3,8; Jos 24,10; 2 Sam 7,9-11), les daría la Tierra de las Promesas (cf. Gén 15,18; 22,17; Jos 24,8-13; 2 Sam 7,10) y finalmente le procuraría la salvación (cf. Ex 15,2; Jue 2,16.18). También a través de ellos, Dios transmitiría a este pueblo sus preceptos y leyes (cf. Gén 18,19; Ex 15,25; 21,1; Dt 5,1; 12,1; Jos 24,25-27; 1 Re 2,3), cuya observancia sería el modo en que Israel confesaría su fe en Dios y participaría en el don de la salvación. La liberación de la esclavitud de Egipto y la entrada en la Tierra prometida se convierten en experiencias fundantes de salvación que se vivirán actualizadas mediante las celebraciones litúrgicas anuales. Cuando el pueblo quiebra la Alianza con repetidas infidelidades, Dios supera la

les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde (Beauchesne, París 1964). Hans Urs von Balthasar se muestra cauto sobre esta identificación: «Sólo con precaución puede afirmarse que el *kairós* de la Encarnación, hacia la cual corre abiertamente la Historia de Israel, no es tal *kairós* sólo para Israel, sino para todos los "pueblos", y que Israel garantiza así la inseparabilidad última de historia de salvación e Historia universal, aun cuando no se pueda aclarar antes del Juicio Final por lo que toca a la historia de los pueblos» *(Teología de la historia* [Guadarrama, Madrid ²1964] 145). Sobre este tema, cf. L. F. LADARIA, *Antropología Teológica* (Univ. Pont. Comillas, Madrid 1987) 31-43.

[53] PCB, *Sagrada Escritura y Cristología* (1984) 2.1.1.2 (EB 993).

[54] Cf. ibid. 2.1.2 (EB 995-998); ID., *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* (2001) 31 (EB 1773-1779).

infidelidad de los hombres (cf. Os 2,20-22) estableciendo con ellos una nueva Alianza (cf. Jer 31,31-34), una Alianza perpetua e inquebrantable (cf. Jer 32,40; Ez 37,26ss). Esta Alianza se extenderá no sólo a la descendencia de Abrahán por el signo de la circuncisión (cf. Gén 17,9-13), sino a todos los hombres por un nuevo signo (cf. Gén 9,12-17; Is 25,6; 66,18). Los profetas denunciaron el escándalo de las repetidas violaciones de la Alianza, pero fueron también los principales testigos de la fidelidad de Dios, que supera las infidelidades de los hombres. Pese a que Israel violó muchas veces la Alianza, los profetas nunca depusieron la esperanza de que Dios finalmente traería la salvación a su pueblo debido a la inmensidad de su amor e indulgencia (cf. Am 7,1-6; Os 11,1-9; Jer 31,1-9). Tras el exilio, se abre camino la esperanza de una liberación escatológica. Los profetas anuncian también que será purificada y restaurada la ciudad de Jerusalén, donde Dios habitará en su pueblo; recibirá algunos nombres simbólicos: «ciudad de justicia» (Is 1,26), «El Señor nuestra justicia» (Jer 33,16), «El Señor está allí» (Ez 48,35); sus muros serán llamados «Salvación» y sus puertas «Alabanza» (cf. Is 60,18). Todas las naciones, beneficiarias ya de la alianza eterna de David (cf. Is 55,3-5), serán llamadas a participar de la salvación del Dios de Israel en la ciudad santa restaurada (cf. Is 62,10-12) porque de Sión saldrá la ley y la justicia para extenderse hasta los confines de la tierra (cf. Is 2,1-5; Miq 4,1-4) y sólo en el Señor hallarán la salvación (cf. Is 51,4-8). En la literatura sapiencial, la salvación recibe una impronta individual y su alcance se extiende más allá de la muerte. Lo que para Job no era más que un vislumbre de esperanza («Yo sé que mi redentor vive»: Job 19,25) se convierte en esperanza firme en un salmo («Pero a mí, Dios me salva, me arranca de las garras del abismo»: Sal 49,16).

En tercer lugar, el designio salvador de Dios se manifiesta de forma concreta en la historia a través de *mediaciones de salvación*[55]. «No hay duda de que es Dios mismo quien salva a su pueblo y a todo el género humano; pero para hacerlo emplea diversas formas de mediación»[56]. Cuatro son las formas de mediación salvífica en el AT, tal como ya vimos en la Primera Parte de nuestro Tratado: i) la mediación regia; ii) la sacerdotal; iii) la profética; y iv) la sapiencial. Estas formas, sin embargo, no fueron suficientes para establecer una comunión estable de los hombres con Dios, de ahí que fuera despertando en la conciencia de su pueblo la esperanza de nuevos mediadores por obra de los cuales establecería finalmente su Reino de salvación para siempre. Hacia tres nuevas formas de mediación apuntarán las promesas: i) el Mesías-Rey (cf. Zac 9,9s; Sal 2,10-12); ii) el Siervo del Señor (cf. Is 42,1-4; 49,1-6); y iii) el Hijo del hombre (cf. Dan 7,18).

[55] Cf. PCB, *Sagrada Escritura y Cristología* (1984) 2.1.3 (EB 999-1010).

[56] Ibíd. 2.1.3.1 (EB 999). La categoría de «mediación» permite a algunos autores como Jean Galot y Angelo Amato descubrir en el Antiguo Testamento un «dinamismo de encarnación salvífica», cf. J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, o.c., 41-65; A. AMATO, *Jesús el Señor*, o.c., 122-160.

Finalmente, el designio de salvación se expresa —a la vez que se realiza— en la Ley y en el culto[57]. A partir de su legislación civil, Israel toma conciencia de un «redentor». Las familias podían pagar rescate por un pariente para salvaguardar la solidaridad de la familia (cf. Éx 21,2.7; Dt 25,7-10). La ley hebrea permite que una persona condenada pueda ser rescatada (cf. Éx 21,29s). El pago del *rescate* libra a la persona culpable, a la familia y a la comunidad entera en cuanto el conflicto queda resuelto. Sin embargo, la conciencia de «redención» se adquiere principalmente participando en la liturgia de expiación: acto cultual por el que la persona culpable compensa y paga una deuda al Señor. En esa liturgia se destacan siempre los siguientes elementos: i) el carácter sagrado de los ritos (lugares santos, sacerdotes y ceremonia han sido determinados por el Señor); ii) el Señor es el único que perdona (cf. Lev 17,10.12); iii) los ritos son todos sacrificiales, generalmente de sangre, que representa la vida; el Señor da a los seres humanos la sangre para el rito del perdón (cf. Lev 17,11); la sangre sacrificial expresa cultualmente la gratuidad del perdón y la comunión de vida con el Señor.

b) *Dios Salvador en el Nuevo Testamento*

El discurso soteriológico del Nuevo Testamento puede ser presentado en dos momentos. Primero, es necesario partir del mismo Jesucristo y repasar brevemente cómo ha anunciado la salvación y cómo la ha puesto por obra, atendiendo a su conciencia mesiánica, a la orientación de su vida y a los acontecimientos de la última cena. En segundo lugar, veremos cómo se han cumplido y superado en Él las esperanzas salvíficas del Antiguo Testamento, tal como declara la predicación de la época apostólica.

Partiendo del mismo Jesucristo, en primer lugar, se debe mantener con claridad la conciencia que Jesús tenía de su propia identidad y de su misión salvífica para no destruir la continuidad entre la primera predicación cristiana y Jesús mismo. Sabedor de la trascendencia de este dato, el documento de la CTI, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979), comienza su exposición sobre la obra redentora de Cristo con estas inequívocas palabras:

> Jesús tuvo perfecta conciencia, en sus palabras y acciones, y en su existencia y su persona, de que el reino y el reinado de Dios eran al mismo tiempo una realización presente, una esperanza y una aproximación (cf. Lc 10,23ss; 11,20). No sólo se presentó como el Salvador escatológico, sino que también explicó su misión en forma directa, si bien lo más frecuentemente implícita. Traía la salvación escatológica, puesto que llegaba

[57] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1994), II,3-4, en CTID 513. «El principio de la mediación constituye una ley fundamental de la historia de la salvación, sobre todo considerada como "historia de la Revelación" de Dios. Esta constituye un camino esencial para el conocimiento del Dios verdadero y de la experiencia de su voluntad salvífica universal sobre la humanidad» (M. Bordoni, «L'universalità della salvezza in Cristo e le mediazioni partecipate», en Id., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia* [LEV, Ciudad del Vaticano 2010] 264).

después del último de los profetas, Juan el Bautista. Hacía presente a Dios y su reinado, y conducía a su cumplimiento el tiempo de la promesa (Lc 16,16; cf. Mc 1,15a)[58].

La misma CTI volvió sobre el mismo tema en el documento *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985). Como ya se vio, la segunda proposición se ocupa de la conciencia mesiánica de Jesús, y afirma:

> Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida «por muchos» (cf. Mc 14,24)[59].

El mismo documento comenta esta proposición destacando cuatro aspectos[60]: i) la predicación apostólica de la filiación divina de Cristo implica igual e inseparablemente una significación soteriológica; ii) la conciencia que Jesús posee de su relación filial singular a «su Padre» es el fundamento y el presupuesto de su misión; iii) Jesús se sabe «venido» y esta venida no puede tener otro origen sino Dios; la misión recibida del Padre no se le impone exteriormente, le es propia hasta el punto de coincidir con todo su ser; y iv) la conciencia que Jesús tiene de su misión implica, por tanto, la conciencia de su preexistencia; la misión (temporal) no es esencialmente separable de la procesión (eterna), sino que es su prolongación. Así pues, *Jesús es el único Salvador de todos, lo sabe y habla abiertamente de ello*. Es un dato unánime en todo el NT la intencionalidad salvífica del actuar de Jesús. Él es consciente de ser el salvador único y definitivo. Toda su vida terrena es misión salvífica. La intención salvífica de Jesús se prolonga ulteriormente en la voluntad de fundar la Iglesia y de salvar a todos los hombres convocándolos en el pueblo de Dios.

La conciencia mesiánica de Jesús no se refiere sólo al contenido y al significado conjuntos de su misión, sino también al modo en que trágicamente iba a desarrollarse[61]. Jesús, en efecto, fue consciente de su

[58] CTI, *Cuestiones selectas de cristología* (1979), IV,B,2.1, en CTID 234.

[59] CTI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), Prop. 2.ª, en CTID 384.

[60] Cf. ibíd., Prop. 2. (l.c., 384-386).

[61] No entramos en la discusión de las diferentes respuestas que se han dado a la cuestión de cómo entendió y vivió Jesús su muerte. Una valoración equilibrada de estas respuestas se puede encontrar en H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Sígueme, Salamanca 1982); ID., *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo regno* (Jaca Book, Milán 1996). Miguel Ponce Cuéllar sintetiza brevemente las diferentes respuestas: «Bultmann y otros autores insinuaron, como posibilidad, que Jesús asumió su muerte como el fracaso total de su misión. Otros piensan que pudo incluso sentirse sorprendido cuando le llegó la hora. Algunos estudiosos creen que murió con heroica fidelidad a sus convicciones, pero que la dimensión redentora fue un añadido de sus discípulos a la luz del acontecimiento de la resurrección. Y aún sostienen otros que se da una contradicción objetiva entre la proclamación del Reino de Dios por Jesús de modo incondicional y la vinculación de su implantación por parte del mismo

entrega total por nosotros (cf. Lc 22,19; Gál 2,20). Esta conciencia lo empuja a Jerusalén (cf. Lc 13,33) afrontando con total libertad el viaje que sabía que concluiría con su pasión y muerte: «Mirad, estamos subiendo a Jerusalén, y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles, se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán; y a los tres días resucitará» (Mc 10,33-34 y par.).

Tres tipos de datos ayudan a descubrir el sentido salvífico dado por Jesús a su propia muerte. Ante todo, las expresiones mediante las cuales Jesús anuncia su deseo de hacer la voluntad del Padre (cf. Mt 4,36; Lc 23,34.36). El Padre es quien entrega al Hijo por amor (cf. Rom 4,25; 8,32; Jn 3,16) y la obediencia de Jesús al Padre es expresión de amor (cf. Rom 5,19; Flp 2,8; Heb 5,8; Jn 14,31). «La libertad con la que va al encuentro de la muerte le viene del deseo de hacer la voluntad del Padre»[62]. Por amor, Jesús asumió el destino del hombre hasta la muerte: «Es necesario que el mundo comprenda que yo amo al Padre, y que, como el Padre me ha ordenado, así actúo» (Jn 14,31). En el amor al Padre, Jesús abraza a todos los hombres con amor extremo: «Sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). Jesús, pues, entendió y vivió su muerte como entrega amorosa al Padre en favor de los hombres.

Un segundo tipo de datos muestra a Jesús interpretando claramente su propia muerte «desde la categoría del profeta rechazado y perseguido (cf. Lc 13,32s; Mt 23,27), si bien integra este modelo veterotestamentario en su singular conciencia filial»[63]. Especialmente significativas a este respecto son la parábola de los viñadores homicidas (cf. Mt 21,33-45; Mc 12,1-9) y el *logion* en el que Jesús declara que el Hijo del hombre ha venido «a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45). Al entender su vida como servicio y entrega redentora, Jesús se sitúa en la perspectiva del Siervo del Señor anunciado por el profeta Isaías (cf. Is 52,12-53,12)[64], dando a su muerte un significado salvífico expiatorio.

Dios condicionada a la muerte salvífica de Jesús» (M. PONCE CUÉLLAR, *Cristo, Siervo y Señor* [Edicep, Valencia 2007] 83s). Benedicto XVI se distancia de ese debate que pretende explicar de manera reduccionista la conciencia mesiánica de Jesús a partir del conocimiento del contexto cultural y de las concepciones teológicas de entonces: «Me parece presuntuoso, y al mismo tiempo insensato, querer indagar en la conciencia de Jesús e intentar explicarla basándonos en lo que él pudo o no pudo haber pensado, según nuestro conocimiento de aquellos tiempos y de sus concepciones teológicas. Sólo podemos decir que Él sabía que en su persona se cumplía la misión del siervo de Dios y la del Hijo del hombre, por lo que la conexión entre los dos motivos comporta al mismo tiempo la superación de la limitación de la misión del siervo de Dios, una universalización que indica una nueva amplitud y profundidad» (J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 163).

[62] A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 594.

[63] P. CODA, *Dios entre los hombres. Breve cristología* (Ciudad Nueva, Madrid 1993) 92.

[64] «Aquí [Mc 10,45] se habla claramente de la entrega de la vida en cuanto tal, y queda claro con ello que Jesús retoma la profecía sobre el siervo de Dios de Isaías 53, y la pone en relación con la misión del Hijo del hombre que, consiguientemente, adquiere así un nuevo significado» (J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 163).

El tercer tipo de datos aparece en los acontecimientos de la última Cena. La Cena de Jesús con sus apóstoles tiene como fondo la celebración de la Pascua judía. En ella Jesús celebra *su* Pascua entregándose a sí mismo como el verdadero Cordero pascual[65]. En Jesús se identifica la figura del Siervo del Señor, comparado al cordero que es llevado al matadero (cf. Is 53,7; Jer 11,19), y el cordero pascual: en su Sangre se sella la Nueva y definitiva Alianza[66]. Las palabras sobre el pan *(cuerpo que se entrega)* y las palabras sobre el cáliz *(sangre que se derrama)* anuncian y anticipan el sacrificio de la cruz realizado *por muchos para el perdón de los pecados* (Mt 26,28). Jesús acude a la muerte cargando sobre sí el pecado de la humanidad. «Jesús transforma su muerte violenta en un acto libre de entrega por otros y a los otros»[67]. La preposición *por* es determinante para comprender el Misterio de Jesús[68]. Con ella se descubre la orientación salvífica de su vida: el que vive *vuelto al Padre*, porque es uno con Él desde el principio (cf. Jn 1,1), abraza en su entrega al Padre a los hombres *para* los que ha sido enviado.

Atendiendo al *cumplimiento y superación en Cristo de las esperanzas salvíficas del AT*, se descubre también el significado salvífico de la vida y de la muerte de Jesús. Se descubre así la continuidad con las esperanzas salvíficas del Antiguo Testamento, a las cuales da cumplimiento superándolas[69]. El kerigma primitivo concentró en fórmulas muy expresivas la dimensión soteriológica de la existencia de Jesús, afirmando que todo en su vida tenía un fin salvífico. Así lo proclama la Liturgia[70] y así lo recuerda también el *Catecismo de la Iglesia Católica*[71]. Las fórmulas de la primera predicación cristiana que exponen el Misterio de la Redención como cumplimiento y superación de las esperanzas salvíficas veterotestamentarias girarán en torno a seis realidades fundamentales: i) la sangre

[65] Ibíd. II, 136-138.

[66] «La sangre de los animales no podía «expiar» el pecado ni unir a los hombres con Dios. Sólo podía ser un signo de la esperanza y de la perspectiva de una obediencia más grande y verdaderamente salvadora. En las palabras de Jesús sobre el cáliz, todo eso se ha reasumido y convertido en realidad: Él da la *nueva alianza sellada con su sangre*» (ibíd. II, 160).

[67] Ibíd. II, 156.

[68] «La teología reciente ha destacado con razón la palabra "por", común a los cuatro relatos; una palabra que puede ser considerada clave no sólo de la narración de la Última Cena, sino de la figura misma de Jesús. Su significado general se define como "pro-existencia": no un ser para sí mismo, sino para los demás; y esto no sólo como aquello que constituye su aspecto más íntimo e integral. Su ser es, en cuanto ser, un "ser para". Si alcanzamos a entender esto, entonces estaremos muy cercanos al misterio de Jesús y sabremos también lo que significa seguir a Jesús» (ibíd. II, 160).

[69] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1994), II, 12, en CTID 514-517.

[70] «Porque Él [Jesucristo], con su nacimiento, restauró nuestra naturaleza caída; con su muerte, destruyó nuestro pecado; al resucitar, nos dio nueva vida; y en su ascensión, nos abrió el camino de tu reino» *(Misal Romano*, Prefacio IV Dominical del Tiempo Ordinario).

[71] «Toda la vida de Cristo es Misterio de Redención. La Redención nos viene ante todo por la sangre de la cruz, pero este misterio está actuando en toda la vida de Cristo: ya en su encarnación porque haciéndose pobre nos enriquece con su pobreza; en su vida oculta donde repara nuestra insumisión mediante su sometimiento; en su palabra que purifica a sus oyentes; en sus curaciones y en sus exorcismos, por las cuales "él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades" (Mt 8,17); en su Resurrección, por medio de la cual nos justifica» (CCE 517).

y la muerte de Jesucristo («hemos sido redimidos por su sangre»); ii) la obediencia del Hijo («siendo Hijo aprendió, sufriendo, a obedecer»: Heb 5,8); iii) la cooperación del Espíritu Santo («en virtud del Espíritu eterno, se ha ofrecido a Dios como sacrificio sin mancha»: Heb 9,14); iv) la paz y la reconciliación («estamos en paz con Dios»: Rom 5,1); v) la recapitulación de toda la creación en Cristo («recapitular en Cristo todas las cosas»: Ef 1,10); y, vi) el reconocimiento de su Sacerdocio Sumo y Eterno («tiene el sacerdocio que no pasa»: Heb 7,24).

i) La *sangre de Cristo,* en la que se establece de forma eficaz la Alianza Nueva y perfecta entre Dios y el nuevo Israel, evoca la *sangre de la alianza* (Ex 24,8) que fue derramada para sellar la alianza precedente. Pero, a diferencia de las acciones repetidas del culto antiguo, la sangre de Jesús se derrama una sola vez, en un sacrificio que se ofrece una vez por todas (cf. Rom 6,10; Heb 7,27; 9,12; 10,10), por eso es el único medio eficaz para alcanzar la remisión de los pecados y la santificación (cf. Heb 9,22). El derramamiento de sangre sobre el altar se consideraba el acto esencial y decisivo del ofrecimiento en el culto levítico[72], sin embargo, para san Pablo la eficacia atribuida a la sangre de Cristo va mucho más allá del significado dado en la ley antigua; no es simplemente la protección o la neutralización de aquello que no permite un culto seguro y aceptable, sino que es justificación, redención, reconciliación y expiación: «son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención realizada en Cristo Jesús. Dios lo constituyó medio de propiciación mediante la fe en su sangre, para mostrar su justicia pasando por alto los pecados del pasado» (Rom 3,24s)[73]. La palabra «propiciación» traduce el término *hilastêrion,* es decir, la cubierta del Arca de la Alianza que durante el sacrificio expiatorio se rociaba con la sangre de la reparación. En la comprensión paulina, no es el contacto de sangre animal con un objeto sagrado lo que reconcilia a Dios y al hombre; ha sucedido precisamente todo lo contrario:

> En la Pasión toda la suciedad del mundo entra en contacto con el inmensamente Puro, con el alma de Jesucristo, y así, con el Hijo de Dios mismo... En este contacto la suciedad del mundo es realmente absorbida, anulada, transformada mediante el dolor del amor infinito. Y puesto que en el Hombre Jesús está el bien infinito, ahora está presente y activa en la historia del mundo la fuerza antagonista de toda forma de mal; el bien es siempre infinitamente más grande que toda la masa del mal, por más que esta sea terrible[74].

ii) San Pablo presenta la muerte de Jesús como *obediencia* a las exigencias de Dios (cf. Rom 5,13-18; Flp 2,8; además Heb 10,5). «La obediencia no es el acto de aplacar a un Dios airado, sino una libre obla-

[72] En realidad, se frotaban con sangre los cuernos del altar, protuberancias que remataban los cuatro ángulos del altar de los holocaustos y del altar de los perfumes; cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Herder, Barcelona [4]1992) 527.

[73] «Cristo es considerado el *kaporeth:* al mismo tiempo, ofrenda y propiciación» (CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* II,12 [l.c, 516]).

[74] J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 270.

ción de sí mismo que hace posible la creación de la Nueva Alianza»[75]. El sufrimiento y la muerte, que Jesús asume libremente por amor, se convierten en alabanza y exaltación de Dios, expresión de la unidad entre el Padre y el Hijo en el Espíritu eterno[76]. «El Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre, ha querido humanamente lo que Él ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación» (CCE 475). El «drama del Monte de los Olivos» no es expresión de la resistencia del Hijo al designio del Padre, sino la expresión de una obediencia que carga sobre sí la resistencia contra Dios de la condición humana herida por el pecado para reparar esa herida y devolver la voluntad humana a la espontánea cooperación con la voluntad de Dios[77]. Jesucristo es el que «siendo Hijo aprendió, sufriendo, a obedecer» (Heb 5,8). De modo que, mediante su obediencia, ha devuelto a los hombres la libertad: «Para la libertad nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes, y no dejéis que vuelvan a someteros a yugos de esclavitud» (Gál 5,1).

iii) Al igual que toda la vida terrena de Jesús (cf. Mt 1,21; 3,17; 4,1-10; Lc 1,35; 4,14.18; Jn 1,32), también su muerte en la cruz ha tenido lugar en presencia del Espíritu Santo y con su asistencia (cf. Lc 23,46). «Aquí toda analogía con el Antiguo Testamento queda corta»[78]. Jesucristo es el que «en virtud del Espíritu eterno, se ha ofrecido a Dios como sacrificio sin mancha» (Heb 9,14). Todo lo que acontece en la cruz aparece así como testimonio dado al Padre en el Espíritu. Para el cuarto evangelista, el Espíritu Santo se da a la Iglesia cuando Jesús grita: «"Está cumplido". E inclinando la cabeza, entregó el espíritu» (Jn 19,30).

iv) En la soteriología de la *Carta a los Efesios* y de la *Carta a los Colosenses*, destacan los temas de *la paz y* de *la reconciliación*. «Él es nuestra paz» (Ef 2,14). La paz y la reconciliación aparecen aquí como la expresión visible de la redención. La palabra «paz» comporta una triple dimensión: 1) justificación alcanzada por Jesucristo («habiendo sido justificados en virtud de la fe, estamos en paz con Dios, por medio de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 5,1); 2) concordia entre los semejantes, por tanto, destrucción de los muros de odio y de discordia que dividen a los seres humanos; y 3) serenidad y quietud interior («paz interior»), que el apóstol san Pablo llama *paz de Cristo*, convirtiéndose en la expresión de la ley del Espíritu (cf. Rom 7,14-25), norma del discernimiento cristiano que permite reconocer la voluntad de Dios y seguirla: «Que la paz de Cristo reine en vuestro corazón: a ella habéis sido convocados en un solo cuerpo» (Col 3,15).

[75] CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* II,12 (l.c., 516).

[76] «La cruz es una liturgia de obediencia que manifiesta la unidad entre el Padre y el Hijo en el Espíritu eterno» (ibíd., II,12 [l.c., 517]).

[77] «El drama del Monte de los Olivos consiste en que Jesús restaura la voluntad natural del hombre de la oposición a sinergia [cooperación], y restablece así al hombre en su grandeza. En la voluntad natural humana de Jesús está, por decirlo así, toda la resistencia de la naturaleza humana contra Dios. La obstinación de todos nosotros, toda la oposición contra Dios está presente, y Jesús, luchando, arrastra a la naturaleza recalcitrante hacia su verdadera esencia» (J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 190).

[78] CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* II,12, en CTID 517.

v) También san Pablo, en la *Carta a los Colosenses* (cf. Col 1,15-20) aclama la redención de Cristo en su dimensión cósmica y universal. La creación entera debe ser liberada de la esclavitud de la corrupción para obtener la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Con su muerte y resurrección, el Padre ha revelado en Cristo el misterio escondido desde siglos: su designio de salvación. El tema reaparece en la *Carta a los Efesios:* ahora, mediante la redención gloriosa, se nos ha desvelado la meta última a la que todo se orienta, en el cielo y en la tierra: «recapitular en Cristo todas las cosas» (Ef 1,10). Creación y Redención forman parte de un único designio de salvación sin que por ello se confundan[79].

vi) Finalmente, la *Carta a los Hebreos* presenta a Jesucristo como el guía de la salvación (cf. Heb 2,10), que, a causa de su filiación, sobrepasa con mucho a Moisés (cf. Heb 3,5-6)[80]. Él es el Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec. Su sacerdocio no sólo supera el sacerdocio de la Antigua Alianza, sino que lo ha abolido (cf. Heb 7,1-28). Él «tiene el sacerdocio que no pasa» (Heb 7,24)[81]. Jesucristo nos ha liberado de nuestros pecados por su sacrificio; nos ha santificado y nos ha hecho sus hermanos[82]. Como Sacerdote, Jesús ha redimido a aquellos que, por miedo a la muerte, estaban sometidos, toda su vida, a esclavitud (cf. Heb 2,10-15). Ahora tenemos un abogado en la presencia de Dios (cf. Heb 9,24; 7,25).

2. El testimonio de la Tradición a lo largo de la historia

Los Padres continuaron la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la redención desarrollando y elaborando algunos temas a la luz de su situación religiosa y cultural[83]. En ellos no se encuentran intentos de una explicación sistemática de la Redención. Habrá que esperar a la obra de san Anselmo, en la Edad Media, para encontrar una tentativa de este tipo. «Se observan, no obstante, no pocos elementos de explicación, como son la victoria de Cristo sobre el demonio, la función salvífica de la Encarnación, la doctrina del sacrificio»[84].

[79] Cf. A. M. Lenzi, «Creazione e Redenzione secondo il cristocentrismo cosmico: alcune considerazioni»: *Divus Thomas* 37/1 (2004) 214.

[80] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* II,19 (l.c., 519).

[81] Cf. A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos. Sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca ²1992) 81-102; J. Galot, *Jesús liberador* (CETE, Madrid 1982) 195-217.

[82] «El Hijo se hace hombre, y en su cuerpo le devuelve a Dios toda la humanidad. Sólo el Verbo que se ha hecho carne, cuyo amor se cumple en la cruz, es la obediencia perfecta. En Él, no sólo se ha culminado definitivamente la crítica a los sacrificios del templo, sino que se ha cumplido también el anhelo que comportaba: su obediencia «corpórea» es el nuevo sacrificio en el cual nos incluye a todos y en el que, al mismo tiempo, toda nuestra desobediencia es anulada mediante su amor» (J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 273s).

[83] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* III,a,1-13 (l.c., 521).

[84] J. Galot, *Jesús liberador,* o.c., 218-224.

a) *La época patrística*

La primera teología de la Gran Iglesia surge a remolque de la herética y en oposición a ella[85]. En el siglo II se pueden encontrar tres teologías paralelas: la «espiritual», la «psíquica» y la «carnal». Las tres tienen en común entender la revelación en vistas a la salvación; de ahí que todas consideren como objeto propio de la teología la salvación del hombre.

Entre los Padres Apostólicos[86], san Ignacio de Antioquía muestra la armonía entre la confesión sobre la identidad de Cristo (cristología) y de su misión salvífica (soteriología) en su célebre pasaje de *Cristo médico*[87].

Algunos Padres Apologetas privilegian la figura de Cristo como Maestro[88]. Así ocurre en san Justino, quien vincula su pensamiento a la Profesión de fe. Para su explicación de la presencia sanadora de Cristo, el filósofo mártir recurre, sobre todo, a la práctica sacramental de la Iglesia y a las explicaciones del Credo. Las palabras del Logos vienen con fuerza divina; tienen un poder liberador. En Gén 6,1-4 se ponen en movimiento las fuerzas del mal, y la historia de la salvación está marcada por el encuentro entre Cristo y los demonios en una lucha contra la corrupción siempre creciente[89].

Para san Ireneo de Lyon, Cristo es el Verbo hecho hombre que ha restablecido la comunión con nosotros, de modo que podemos verlo, comprender su palabra, imitar sus obras, cumplir sus mandamientos y revestirnos de incorruptibilidad[90]. Al mismo tiempo, Cristo es el Verbo poderoso y verdadero hombre que inteligiblemente nos ha redimido por su sangre, dándose a sí mismo como rescate por nosotros. Según el santo de Lyon, la redención fue realizada de un modo que el ser humano era capaz de entender: el Verbo que es absoluto en poder, es también perfecto en justicia. El Verbo, por tanto, se opone al enemigo, no con fuerza, sino con persuasión y benevolencia, asumiendo todo lo que por derecho le pertenece[91]. Redimiéndonos por su sangre, Cristo inauguró un nuevo estadio en la Historia de la salvación, efundiendo el Espíritu del Padre de modo que Dios y la humanidad puedan unirse y estar en armonía. Por su Encarnación, ha garantizado verdadera y seguramente

[85] Cf. A. Orbe, «La Patrística y el progreso de la teología»: *Gregorianum* 50 (1969) 543-569; Íd., «Sobre los inicios de la Teología»: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 689-704.

[86] Cf. G. Torti, «Redenzione e salvezza nei Padri apostolici», en *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. Redenzione e salvezza nell'epistolario del NT, nell'apocalisse e nei Padri* (Borla, Roma 2010) 172-177.

[87] «Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, Dios hecho carne, vida verdadera en la muerte, [nacido] de María y de Dios, primero pasible y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor» (San Ignacio de Antioquía, *Ad Eph.* 7,2 [FuP 1,110]). Cf. A. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana* (Sígueme, Salamanca 1997) 226-228.

[88] En adelante, se sigue la síntesis de CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* III,a,3-13 (l.c., 521-527), añadiendo algunas referencias bibliográficas más actualizadas.

[89] Cf. San Justino, *II Apol.* 5,1-6 (PG 6,452-456; BAC.N 116,265s). Cf. J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino M* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2005).

[90] Cf. A. Orbe, «San Ireneo y la doctrina de la reconciliación»: *Gregorianum* 61 (1980) 5-50.

[91] Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* V,2,1 (SCh 153,30).

la incorruptibilidad a la humanidad[92]. El Redentor y la redención son inseparables, porque la redención no es más que la unidad del redimido con el Redentor[93]. La noción de «recapitulación» en Ireneo implica la restauración de la imagen de Dios en el hombre. «El *terminus a quo* de la redención es la liberación del dominio de Satanás y la recapitulación de la historia previa de la humanidad. El *terminus ad quem* es el aspecto positivo: la renovación de la imagen y semejanza de Dios»[94]. Para la recapitulación de la imagen y semejanza de Dios tienen que estar presentes tanto el Verbo como el Espíritu. El primer Adán prefigura al Verbo encarnado en vista del cual el Verbo y el Espíritu han formado al primer hombre, pero este permaneció en una condición de «niñez» porque el Espíritu, que da el crecimiento, lo abandonó. La semejanza dada por el Espíritu Santo introduce un nuevo y final período de la economía que se completó en la resurrección cuando todo el género humano recibió la forma del nuevo Adán[95].

San Atanasio vio claramente que el Redentor tenía que sanar no sólo la realidad del pecado mismo, sino también sus consecuencias: la pérdida de la semejanza a Dios, la corrupción y la muerte[96]. Atanasio sostenía que Dios, si hubiera tenido solamente que atender al pecado, habría podido realizar la redención en cualquier otro modo más bien que por la encarnación y la crucifixión. No negaba que Cristo entró en contacto inmediato con el pecado, pero afirmaba que, aunque el pecado no tocase la naturaleza divina de Cristo, este experimentaba en su naturaleza humana las consecuencias del pecado. Entró en el mundo del pecado y de la corrupción porque la corrupción y la muerte son ellas mismas pecado[97].

San Gregorio Nacianceno enseña que la encarnación ha tenido lugar porque la humanidad necesitaba una ayuda mayor. Antes de la Encarnación, la pedagogía de Dios había sido insuficiente[98]. Cristo asume toda la condición humana para liberarnos del dominio del pecado, pero la fuente de la salvación, hecha posible por la Encarnación, es la crucifixión y resurrección de Cristo. Gregorio rechaza totalmente la hipótesis de que Dios haya entrado en negociaciones con Satanás y la sugerencia de que un rescate haya sido pagado al Padre. Cualquier cosa que haya sido tocada por la divinidad era santificada[99]. Esta concepción es desarrollada por Gregorio de Nisa, que utiliza la simbología joánica para sostener que el Verbo, como un pastor, se ha unido a la oveja centésima. Trazando una analogía con «el Verbo se hizo carne», afirma que «el pastor se hizo oveja»[100].

[92] Cf. ibíd. V,1,1 (l.c., 16-20).
[93] Cf. ibíd. V, Praef. (l.c., 14).
[94] CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* III,a,6 (l.c., 522s).
[95] Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* I,10,1 (SCh 264,154-158); cf. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo* (BAC, Madrid 1969).
[96] Cf. San Atanasio, *De Inc.* 3,11-16 (PG 25,108s; BPa 6,51-58).
[97] Cf. Id., *Orat. II contra Arr.* 68-69 (PG 26,292-296).
[98] Cf. San Gregorio Nacianceno, *Orat.* 38,13 (SCh 358,130-132).
[99] Cf. ibíd. 12,4 (SCh 405,354-356).
[100] Cf. San Gregorio de Nisa, *Ant. adv. Apol.* 16 (PG 45,1152s).

En la tradición latina, Ambrosio y Agustín se inspiraron en la riqueza de los «misterios» de la Iglesia, la vida litúrgica, la oración y especialmente la vida sacramental que florecía en la Iglesia latina hacia el siglo cuarto. Ambrosio, cuyo conocimiento del griego le posibilitaba aportar mucho de la tradición oriental a Occidente, basó sus enseñanzas en los sacramentos del Bautismo, de la Penitencia y de la Eucaristía. Esto no sólo nos suministra un testimonio precioso de la vida sacramental de la Iglesia latina, sino también del modo en que la *Ecclesia orans* comprendió el misterio de la acción redentora de Dios en el acontecimiento de Cristo, pasado (redención objetiva), presente y futuro (redención subjetiva)[101].

San Agustín pone de relieve el profundo abismo entre nuestro estado actual y nuestra vocación divina[102]. No puede haber acuerdo entre Dios y Satanás. La redención sólo puede ser obra de la gracia. La obra de la redención tiene que ser digna tanto de Dios como del hombre, y, por ello, Dios perdona y olvida el pecado sólo si la persona humana se arrepiente y repara por él. Cuando esto sucede, Dios aniquila el pecado y la muerte. Por eso, la reparación y la reconciliación están basadas sobre la justicia en cuanto que sólo por este camino la humanidad puede ser responsablemente implicada en la historia de la salvación. La humanidad es atraída hacia la reconciliación hasta el extremo de que ella acepta, de modo activo, la salvación y la redención[103]. Aunque es pura gracia, la redención implica la *satisfacción* realizada por la obediencia del Hijo de Dios, cuya sangre es el rescate por medio del cual Él ha merecido y obtenido la justificación y la liberación[104]. Cristo no es sólo un sanador, sino también un santificador que salva santificando. Continuando una tradición de los Padres primitivos, Agustín insiste en que Cristo es la cabeza de la humanidad, pero, porque era también el Salvador de la humanidad ya antes de todos los tiempos y antes de su Encarnación, Cristo influye sobre todas las personas concretas, así como sobre la humanidad en general.

b) *Los teólogos medievales*

La contribución medieval a la teología de la redención puede estudiarse en san Anselmo, Abelardo y santo Tomás de Aquino. En su obra *Cur Deus homo,* san Anselmo empieza con la idea de Dios como Señor soberano, cuyo honor es ofendido por el pecado[105]. El orden de la justicia conmutativa exige una reparación adecuada, que puede ser dada solamente por el Dios-hombre.

[101] Cf. San Ambrosio, *De Inc.* (CSEL 79,225-281); *De Myst.* (CSEL 73,89-116); *De Sacr.* (CSEL 73,15-85).

[102] Cf. F. G. Clancy, «Redención», en A. Fitzgerald, *Diccionario de san Agustín* (Monte Carmelo, Burgos 2001) 1120-1124.

[103] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* III,a,10-12 (l.c., 525s).

[104] Cf. San Agustín, *De Trinitate* XIII,14,18-15,19 (CCL 50A,406-408).

[105] Cf. A. Cordovilla, «El exceso de Dios y la belleza de la obra de la salvación. Una lectura del *Cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury», en M. Aroztegi y otros (eds.), *La unción de la gloria...,* o.c., 205-226.

> Si pues, como se ha demostrado, es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios[106].

Ofreciendo una satisfacción adecuada, Cristo libra a la humanidad de la pena debida al pecado dejando un ejemplo de santidad que debe ser seguido por todos[107]. La muerte del Dios encarnado constituye la obra gratuita, no debida, que puede devolver a Dios el honor sustraído por el pecado.

Pedro Abelardo no niega el valor satisfactorio de la muerte de Cristo, aunque prefiere hablar de Cristo como quien enseña por la vía del ejemplo. En esta concepción, Dios podría haber satisfecho a su honor sin la cruz de Cristo, pero Dios ha querido que los pecadores se reconociesen a sí mismos como objeto del amor crucificado de Jesús y así se convirtieran. Abelardo ve en la pasión de Cristo una revelación del amor de Dios, un ejemplo que nos mueve a la imitación. El texto bíblico principal al que acude es Jn 15,13: «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos»[108].

«Tomás de Aquino toma de nuevo el concepto de satisfacción de Anselmo, pero lo interpreta de un modo que tiene reminiscencias de Abelardo»[109]. Al analizar cómo ha obrado Cristo la redención a través de su pasión y muerte, santo Tomás de Aquino enumera cinco aspectos: i) por la donación de sí mismo (mérito), ii) ocupando nuestro lugar (satisfacción), iii) nos libró de la «ira venidera» y del poder del maligno (redención), iv) según la voluntad salvífica del Padre (sacrificio), v) para introducirnos, por la participación en la gracia del Espíritu Santo, en la vida trinitaria (causa eficiente)[110]. Para el Aquinate, la satisfacción es la concreta expresión del pesar por el pecado. Sostiene que la pasión de Cristo ha compensado por el pecado por ser, por excelencia, un acto de amor sin el que no podría haber satisfacción[111]. En su sacrificio, Cristo ha ofrecido a Dios más de cuanto se requería. Citando 1 Jn 2,2, santo Tomás declara que la pasión de Cristo satisfizo sobreabundantemente por los pecados del mundo entero[112]. La muerte de Cristo fue necesaria sólo como resultado de una libre decisión de Dios, de redimir la humanidad en un manera conveniente, mostrando tanto la justicia como la misericordia de Dios[113]. Según el Aquinate, Cristo el Redentor sana y

[106] SAN ANSELMO, *¿Por qué Dios se hizo hombre?* II,6 (BAC.N 82,835).

[107] Cf. J. GALOT, *Jesús liberador,* o.c., 227-242; A. CARPIN, *La redenzione in Origene. S. Anselmo e S. Tommaso* (Ed. Studio Domenicano, Bolonia 2000) 68-148; N. ALBANESI, *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury* (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2002); A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 600s.

[108] Cf. PEDRO ABELARDO, *Sermo* 9 (PL 178,447).

[109] CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* III,b,18 (l.c., 528). Cf. A. CARPIN, *La redenzione in Origene, S. Anselmo e S. Tommaso,* 149-218.

[110] Cf. *STh* III q.48 (BAC.N 83,373-380); CTI, *Cuestiones selectas de cristología* (1979), IV, D 4, en CTID 237.

[111] Cf. *STh* III q.14, a.1 ad 1 (BAC.N 83,117).

[112] Cf. *STh* III q.48, a.2 (ibíd., 374s).

[113] Cf. *STh* III q.46, a.1, s.c et ad 3 (ibíd., 345s).

diviniza los seres humanos pecadores no sólo por su cruz, sino por su encarnación y por todo lo que hace y padece en la carne, incluida su gloriosa resurrección. En su sufrimiento y muerte, Cristo no es un mero sustituto de los pecadores caídos, sino más bien la cabeza representativa de una humanidad regenerada.

c) *Reforma y contrarreforma*

Los reformadores protestantes retomaron la teoría anselmiana de la satisfacción, pero no distinguieron, como él había hecho, entre las alternativas de satisfacción y castigo[114]. Para Lutero, la satisfacción tiene lugar precisamente mediante un castigo. Cristo está bajo la cólera de Dios, porque, como enseña san Pablo en la Carta a los Gálatas (3,13), tomó sobre sí no sólo las consecuencias del pecado, sino el pecado mismo[115]. «Cristo es, según Lutero, el mayor ladrón, asesino, adúltero y blasfemo que haya vivido jamás»[116]. En algunos momentos, Lutero habla paradójicamente de Cristo como, al mismo tiempo, puro y, sin embargo, el mayor pecador[117]. Porque Cristo ha pagado plenamente la deuda debida a Dios, estamos dispensados de todo cumplimiento. Los pecadores pueden completar el «feliz intercambio» si dejan de confiar en cualquier mérito propio y se revisten, por la fe, con los méritos de Cristo, del mismo modo que Él se revistió con los pecados de la humanidad[118]. La justificación tiene lugar mediante la fe solamente y se entiende en un sentido foráneo: el justificado es aquel que por la fe se recubre externamente de los méritos de Cristo, aunque la podredumbre del pecado permanecerá interiormente en él para siempre. Incluso el justificado, ya en el cielo, permanece para siempre justo y pecador *(simul iustus et peccator)*.

Calvino presenta una comprensión imputativa de la culpabilidad de Cristo. Dice que Cristo está revestido de la suciedad del pecado por una «imputación trasladada»[119]. «El reato que nos tenía sometidos a la pena, ha sido trasladado a la cabeza del Hijo de Dios. Esta compensación tiene que ser, ante todo, recordada»[120] en orden a ser librados de ansiedad. Jesús no sólo murió como un malhechor, bajó también al infierno y sufrió las penas de los condenados[121]. En el siglo XVII, Hugo Grocio situó la soteriología de Calvino dentro de un marco más jurídico explicando ampliamente cómo el derramamiento de la sangre de Cristo manifiesta el odio de Dios con respecto al pecado[122].

[114] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único Mediador*, o.c. I, 85-88.
[115] Cf. LUTERO, *Annotationes in Ga* (1531), 3, 13 (WA 40/1, 434, 7-9).
[116] CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor*, III, b, 19, en l.c., 529); cf. LUTERO, *Comm. in Ga* (1535), 3, 13 (WA 40/1, 433, 26-29).
[117] Cf. LUTERO, *Comm. in Ga* (1535), 3, 13 (WA 40/1, 435, 17-19).
[118] Cf. ÍD., *Annotationes in Ga* (1531), 3, 13 (WA 40/1, 434, 7-9).
[119] Cf. CALVINO, *Institutiones* (1559) 2, 16, 6.
[120] Cf. ibíd. 2, 16, 5.
[121] Cf. ibíd. 2, 16, 10.
[122] Cf. H. GROCIO, *Defensio fidei* (1617); citado en B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único Mediador*, o.c. I, 89s.

El Concilio de Trento da una breve exposición de la redención en el *Decreto sobre la justificación* (sesión VI)[123]. Basándose en san Agustín y en el Aquinate, el Concilio mantiene que Cristo, por su gran amor, mereció nuestra justificación y satisfizo por nosotros sobre el árbol de la cruz (cf. DzH 1528-1531). La doctrina de la satisfacción es integrada por Trento dentro de un cuadro más amplio que incluye la divinización infundida a los pecadores justificados por el Espíritu Santo que los hace miembros vivos del cuerpo de Cristo (cf. DzH 1561).

En opinión de no pocos teólogos, a partir del siglo XVI se produjo «una perversión del lenguaje en la soteriología cristiana»[124]. Inicialmente en el ámbito protestante y después en el católico, se habría ido produciendo una progresiva inversión del sentido originario del lenguaje de la redención: olvidando la condición divina de Dios, se habría pensado la salvación con categorías inhumanas y antidivinas. En la cruz, el Padre depositaría su ira contra el Hijo, al que no percibiría como tal, a causa de los pecados que pesan sobre Él[125]. Sin negar la veracidad de los numerosos testimonios que se pueden aducir al respecto[126], parece que se impone un examen más detallado que indague, por ejemplo, la interacción entre las propuestas de la exégesis liberal protestante y la teología católica del siglo XIX; interacción que no produjo los mismos efectos con relación a los orientales (católicos y ortodoxos)[127]. Junto a expresiones que hoy, a todas luces, nos parecen inaceptables, se mantuvo una serena recepción de la «teología clásica», principalmente de inspiración tomista, que garantizó la transmisión y vivencia de la fe.

Al señalar las dificultades actuales que puede encontrar hoy la exposición sobre el Misterio de la Redención, ya se ha hecho mención a algunas propuestas teológicas contemporáneas[128]. Para llegar a valorarlas

[123] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* III, b, 22 (l.c., 530).

[124] «En los últimos siglos ha tenido lugar una perversión del lenguaje en la soteriología cristiana. Invirtiendo su sentido originario, se ha olvidado la condición divina de Dios y se ha pensado la redención con categorías inhumanas y antidivinas» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* o.c., 517).

[125] Bernard Sesboüé pone como ejemplo un texto de un autor católico del siglo XIX, el Padre Monsabré. «Dios ve en él como el pecado viviente... Y penetrado del horror que la iniquidad divina inspira a la santidad divina, su carne sagrada se convierte, en lugar nuestro, en un objeto maldito... Ante ese espectáculo la justicia divina se olvida del rebaño vulgar de los humanos y no tiene ojos más que para este fenómeno extraño y monstruoso sobre el que se va a satisfacer. Perdónale, Señor, perdónale; es tu Hijo. No, no; es el pecado; es preciso que sea castigado. *Proprio Filio non pepercit Deus»* (M. L. MONSABRÉ, *Conférences de Notre-Dame de Paris* [Carême 1881] 49e Conférence [París 1886] 24s; cit. en B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único Mediador,* o.c. I, 94).

[126] Sesboüé reconoce que los testimonios por él aducidos proceden más de la predicación y de la espiritualidad que de la teología sistemática, cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único Mediador,* o.c. I, 100.

[127] Cf. Y. SPITERIS, *Salvación y pecado en la tradición oriental* (Secr. Trin., Salamanca 2005).

[128] En lenguaje sencillo, se puede encontrar la explicación de algunas de estas propuestas, como la hipótesis de la «sustitución vicaria» compartida por H. U. von Balthasar, W. Kasper o W. Pannenberg, o la hipótesis de la «solidaridad» en las explicaciones K. Rahner, Ch. Duquoc, E. Schillebeeckx o algunos teólogos de la liberación, en M. PONCE CUÉLLAR, *Cristo, Señor y Siervo,* o.c., 321-324.

en su justa medida es necesario conocer las categorías fundamentales que la Tradición nos ha legado al hablar de la redención.

3. Las categorías fundamentales para expresar el Misterio de la redención

Antes de presentar el elenco de las categorías que expresan el misterio redentor, parece oportuno hacer tres observaciones. En primer lugar, en el origen de todo discurso soteriológico se encuentra la afirmación *Dios salva,* significado del Nombre «Jesús» (cf. Mt 1,25; Lc 1,31). Es decir, la misma presentación de Jesucristo como Redentor del hombre conlleva una estructura trinitaria que condiciona el modo de presentar la obra redentora. En cuanto obra *ad extra* de Dios, la redención es atribuible a las tres divinas personas, pero bajo diversos aspectos. La iniciativa por la que el Hijo y el Espíritu son enviados al mundo, se atribuye al Padre, fuente de la que fluye todo beneficio. El Hijo, porque se ha encarnado y muere en la cruz, efectúa el cambio completo por el que somos transformados de la enemistad a la amistad con Dios. El Espíritu Santo, enviado a las mentes y a los corazones de los creyentes, los hace capaces de participar personalmente en los beneficios de la acción redentora de Dios. Tras la ascensión de Cristo, el Espíritu Santo hace presentes los frutos de la actividad redentora en y por la Iglesia[129]. Además, en cuanto obra *ad extra* que pone en marcha la historia, al presentar la acción salvífica de Dios habrá que mostrarla en su propia tensión: aconteciendo en la historia apunta a una meta que la trasciende[130].

En segundo lugar, la finalidad soteriológica de la muerte de Cristo está expresada, principalmente, en la fórmula *por nosotros*. Para desentrañar su significado, se han dado tres hipótesis: «por» significaría i) «en lugar de» (sustitución); ii) «con» (solidaridad); o iii) «en favor de» (representación)[131]. La *sustitución* implica una doble dimensión: Jesús, siendo inocente, nos sustituye a nosotros pecadores (sustitución penal) y ocupa el lugar que a nosotros nos correspondía (sustitución vicaria). La verdad de esta hipótesis está en afirmar que Jesús ha ofrecido al Padre lo que el hombre pecador no podía ofrecer él solo. La sustitución vicaria indica tanto la gratuidad de la acción de Dios en Cristo como la incapacidad absoluta del hombre para liberarse por sí solo. La *solidaridad* supone que Cristo ha muerto *con* nosotros y *como* nosotros. La verdad que se destaca en esta hipótesis es que Cristo ha asumido verdaderamente la naturaleza humana mediante la cual de hecho es solidario con el destino de la humanidad entera. La *representación* señala los límites de la hipótesis anterior, pues Cristo no sólo ha muerto con nosotros y como nosotros, sino sobre todo sustituyéndonos a nosotros. Con la hipótesis

[129] Cf. CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor,* IV, a, 3 (l.c., 537).

[130] Cf. A. CORDOVILLA, «El camino de la salvación», en N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación* (Sígueme, Salamanca 2008) 18-64.

[131] Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 602-607.

de la representación única y universal, se pretenden armonizar las dos primeras hipótesis: sustitución y solidaridad se dan simultáneamente[132]. Jesucristo, en cuanto recapitulador de la humanidad, representa a todos los hombres de todos los tiempos.

En tercer lugar, la obra de la Redención, con todas sus dimensiones ha sido posible porque Jesucristo, por ser el Hijo de Dios hecho hombre, es el único Mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5s). A partir, pues, de la noción de «mediación», es posible presentar las diferentes categorías que expresan el misterio redentor. Es lo que, por ejemplo, ha hecho B. Sesboüé al organizar la soteriología según un esquema que recoge los dos momentos de la obra de mediación, el descendente y el ascendente. Pertenecerían al movimiento de mediación descendente categorías como iluminación, victoria sobre el pecado, liberación, divinización y justificación; mientras que se explicarían desde el movimiento de mediación ascendente otras categorías como sacrificio, expiación, satisfacción, sustitución, solidaridad y reconciliación[133]. Reconociendo el valor de esa propuesta, lo realmente importante en un elenco de términos soteriológicos es mostrar con absoluta claridad dos datos igualmente importantes. Ante todo, este conjunto de categorías tiene su principio y fundamento en el amor trinitario: la redención es, antes que nada, la acción amorosa del Padre que envía al Hijo para que, en cooperación con el Espíritu Santo, el hombre llegue a ser hijo de Dios. En segundo lugar, las diferentes categorías deben ser entendidas simultáneamente: son siempre aspectos complementarios de un mismo y único misterio. Aunque en el orden lógico podamos distinguir un momento de «subida» y otro de «bajada», habría que decir más bien que, en virtud de la unión hipostática, ambos momentos están unidos, sin confundirse, en el Redentor.

a) *La redención como acción del amor de Dios*

Todo el misterio de Cristo (encarnación y redención) constituye la suma revelación del amor de Dios: amor del Padre a Jesús; amor de Dios al hombre; amor de Jesús al Padre; amor de Jesús a los hombres; amor que se hace donación del Espíritu Santo[134].

La cruz de Jesús no es un instrumento de castigo divino, sino un altar de propiciación y de perdón[135]. No es la ira de Dios la que se manifiesta en la cruz, sino su amor sin límites, que perdona y reconcilia consigo a todo el mundo: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo

[132] «¿Es suficiente el término "solidaridad" para expresar lo que Cristo hizo por nosotros o es necesario el término "sustitución"? La primera parece quedarse corta; mientras que la segunda parece excesiva. Kasper ha afirmado que la fecundidad de la soteriología dependerá en los próximos decenios de la conjugación coherente de ambos aspectos. En este punto está la diferencia entre Rahner y Balthasar» (O. González de Cardedal, *Cristología,* o.c., 536 nt. 71).

[133] Cf. B. Sesboüé, *Jesucristo el único Mediador,* o.c. I, 135-406; O. González de Cardedal, *Cristología,* o.c., 519.

[134] Cf. F. Ocáriz y otros, *El misterio de Jesucristo,* o.c., 495-502.

[135] Cf. A. Amato, *Jesús el Señor,* o.c., 595s.

único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16).

La cruz es la teofanía del amor de Cristo, que ha aceptado libremente su pasión antes de padecerla. La muerte de Jesucristo ha sido considerada por el evangelista san Juan como exaltación del Hijo, que mediante su sacrificio glorifica al Padre (cf. Jn 3,14s; 8,28; 12,32). «El sacrificio de Jesús "por los pecados del mundo entero" (1 Jn 2,2), es la expresión de su comunión de amor con el Padre: "El Padre me ama porque doy mi vida" (Jn 10,17). "El mundo ha de saber que amo al Padre" (Jn 14,31)» (CCE 606).

b) *La redención como rescate y liberación*

Para designar la pasión y muerte de Cristo, el NT emplea, como hemos visto, la categoría de la *redención-rescate* con el significado de precio para obtener la liberación.

La expresión no significa que Dios haya tenido que pagar entregando como moneda a su Hijo. El término subraya lo «valiosa» que ha sido la salvación del hombre. En el AT los términos usados son *padah* (= hacer libre) y *ga'al* (= rescatar): Dios es el redentor de Israel porque lo ha creado, lo asiste, lo ama y lleva a cabo su rescate. En el NT la muerte es considerada *lytron* (= rescate): «[el Hijo del hombre] ha venido para servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45). La predicación apostólica destaca varios aspectos:

1.º— La entrega de Cristo como rescate es expresión de su mediación: «Uno solo es Dios y uno solo es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tim 2,6).

2.º— Rescate significa purificación de nuestros pecados: «se ha entregado por nosotros, para rescatarnos de toda iniquidad y formarse un pueblo puro que le pertenezca, celoso de las buenas obras» (Tit 2,14).

3.º– Rescate es liberación «de la conducta heredada de nuestros padres»: «sabéis con qué habéis sido liberados de la conducta heredada de vuestros padres: no con un precio corruptible, con oro o con plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, el cordero sin defecto ni mancha» (1 Pe 1,1-19).

4.º— El rescate es reconciliación eterna pues Cristo lo ha realizado como Sacerdote eterno y no con sangre de animales sino con la suya propia: «[Cristo, Sumo Sacerdote] entró una vez para siempre en el santuario, pero no con sangre de machos cabríos y de toros, sino con su propia sangre, después de haber obtenido la redención eterna» (Heb 9,12).

5.º— Rescate es liberación del dominio de Satanás. La victoria de Cristo es derrota del Príncipe de este mundo.

6.º— Cristo mismo se identifica con el rescate-redención: «[Cristo] se ha hecho por nosotros, sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30).

> En Jesucristo Dios no sólo habla al hombre, sino que lo busca. La encarnación del Hijo de Dios testimonia que Dios busca al hombre [...] ¿Por qué lo busca? Porque el hombre se ha alejado de Él, escondiéndose como Adán entre los árboles del paraíso terrestre (cf. Gén 3,8-10). El hombre se ha dejado extraviar por el enemigo de Dios (cf. Gén 3,13). Satanás lo ha engañado persuadiéndolo de ser él mismo Dios, y de poder conocer, como Dios, el bien y el mal, gobernando el mundo a su arbitrio sin tener que contar con la voluntad divina (cf. Gén 3,5). Buscando al hombre a través del Hijo, Dios quiere inducirlo a abandonar los caminos del mal, en los que tiende a adentrarse cada vez más. «Hacerle abandonar» esos caminos quiere decir hacerle comprender que se halla en una vía equivocada; quiere decir derrotar el mal extendido por la historia humana. *Derrotar el mal: esto es la Redención.* Ella se realiza en el sacrificio de Cristo, gracias al cual el hombre rescata la deuda del pecado y es reconciliado con Dios. El Hijo de Dios se ha hecho hombre, asumiendo un cuerpo y un alma en el seno de la Virgen, precisamente por esto: para hacer de sí el perfecto sacrificio redentor. La religión de la encarnación es la religión de la Redención del mundo por el sacrificio de Cristo, que comprende la victoria sobre el mal, sobre el pecado y sobre la misma muerte. Cristo, aceptando la muerte en la cruz, manifiesta y da la vida al mismo tiempo porque resucita, no teniendo ya la muerte ningún poder sobre Él (TMA 7).

Por tanto, la redención de Cristo recibe su eficacia de su muerte, realizada en cuanto único Mediador entre Dios y los hombres, y ha consistido en la liberación de la humanidad entera de todo pecado y de toda iniquidad.

c) *La redención como expiación*

La Carta a los Hebreos propone una interpretación cultual de la única mediación de Cristo, que es presentado como «Sumo Sacerdote, misericordioso y fiel» (Heb 2,7). La superioridad de su sacerdocio estriba en: i) la persona del sacerdote, que es sacerdote eterno según el rito de Melquisedec; ii) el lugar donde lo ejerce, pues está sentado a la derecha de la majestad en el cielo; y iii) en los sacrificios ofrecidos, pues se ofreció a sí mismo una vez para siempre. Bajo este prisma, la muerte de Jesús es considerada *expiación* y *propiciación* (cf. Rom 3,24s). La expiación implica el poder que Cristo tiene para liberar a los hombres de sus pecados y reconciliarlos con Dios.

En la segunda parte de su obra *Jesús de Nazaret,* Benedicto XVI ha afrontado con valentía la explicación del genuino concepto de expiación y nos ha invitado a abandonar toda sospecha sobre su uso[136].

[136] «El misterio de la expiación no tiene que ser sacrificado a ningún racionalismo sabiondo. Lo que el Señor respondió a los hijos de Zebedeo sobre los tronos que ocuparían a su lado, sigue siendo una palabra clave para la fe cristiana: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por la multitud" (Mc 10,45)» (J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 279).

> ¿Acaso no es un Dios cruel el que exige una expiación infinita? ¿No es esta una idea indigna de Dios? ¿No debemos quizás, en defensa de la pureza de la imagen de Dios, renunciar a la idea de expiación? En la presentación de Jesús como *hylasterion* [«propiciación»] se puede ver cómo el perdón real que se produce partiendo de la cruz tiene lugar precisamente de manera inversa. La realidad del mal, de la injusticia que deteriora el mundo y contamina a la vez la imagen de Dios, es una realidad que existe, y por culpa nuestra. No puede ser simplemente ignorada, tiene que ser eliminada. Ahora bien, no es que un Dios cruel exija algo infinito. Es justo lo contrario: Dios mismo se pone como lugar de reconciliación y, en su Hijo, toma el sufrimiento sobre sí. Dios mismo introduce en el mundo como don su infinita pureza. Dios mismo «bebe el cáliz» de todo lo que es terrible, y restablece así el derecho mediante la grandeza de su amor, que a través del sufrimiento transforma la oscuridad[137].

«Decir, pues, que Cristo expía por nosotros significa que Él nos da su vida de Hijo, como potencia destructora del pecado, recreadora de nuestra relación con Dios y generadora de una existencia filial participada de la suya»[138]. En Jesús el hombre se vuelve hacia el Padre: Jesús da a todos la posibilidad de realizar ese cambio (conversión)[139]. Cada uno recibe la posibilidad de interceder y de orar, pero también de poner todo su sufrimiento al servicio del amor y de conferirle una fecundidad reparadora. La expiación nos dice que la reconciliación pide de nosotros un esfuerzo, es decir, nos concede la gracia de la colaboración. Nos hace también capaces de asociarnos, a través de todo lo que somos y vivimos, a la intercesión sacerdotal de Cristo por nuestra salvación[140].

d) *La redención como satisfacción y reparación*

Como hemos señalado, la doctrina de la satisfacción fue presentada sistemáticamente por san Anselmo de Canterbury en tres momentos: i) el pecado se entiende como rechazo del honor debido a Dios; ii) la satisfacción consiste en la reparación de esta falta restituyendo a Dios el honor ofendido; y iii) el hombre no puede por sí mismo ofrecer esta satisfacción, sólo Dios puede cumplir una satisfacción adecuada, por eso es necesario que sea un Dios-hombre quien la cumpla. La doctrina de la satisfacción está así estrechamente vinculada al fin de la encarnación.

[137] J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 270.

[138] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* o.c., 538.

[139] «En Él [Cristo] se cumple lo que el rito del Día de la Expiación quería expresar: en la entrega de sí mismo en la cruz, Jesús deposita, por decirlo así, todo el pecado del mundo, en el amor de Dios, y en él lo limpia. Unirse a la cruz, entrar en comunión con Cristo, significa entrar en el ámbito de la transformación y de la expiación» (J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 54).

[140] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador,* o.c. I, 413; A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 598s.

Santo Tomás de Aquino completa esta doctrina añadiendo otras categorías como mérito, sacrificio y redención[141]. En la exposición de la eficacia de la pasión, la satisfacción adquiere para el Aquinate un gran relieve[142]. El término «reparar» y sus derivados se encuentran en sus escritos en más de 600 ocasiones[143], en contextos muy precisos, donde abundan las formulaciones y las imágenes bíblicas. El esquema que utiliza es de tipo histórico. La historia de la humanidad es contemplada en tres fases: creación, ruina y reparación, entendida esta última como nuevo comienzo o nuevo nacimiento («restitución», «remedio» a la herida del pecado, y sobre todo «reconciliación», es decir, restablecimiento de la amistad con Dios). La reparación es llevada a cabo por Dios en Cristo, Dios y hombre; y comporta la pasión, la muerte y la resurrección. El beneficio de esta obra reparadora nos es comunicado por la gracia de Cristo, en el Espíritu, especialmente por los sacramentos. Pero esta reparación debe realizarse en el hombre y, para ello, este debe tomar parte en el remedio que se le ha dado, asociándose a Él a través de su vida de fe, esperanza y caridad; pero el reparador es Cristo y sólo Cristo[144]. «La madera por la cual vinieron la herida y la reparación (es decir, la cruz) es consustancial al Reparador, pues por la madera de la cruz Cristo ha sido exaltado»[145]. Jesucristo es el redentor que puede *satisfacer* porque es verdadero hombre y, al mismo tiempo, puede *reparar* porque es verdadero Dios[146]. Es decir, la satisfacción es la participación exigida al hombre en el remedio de su propio pecado, y que Cristo asume como miembro y representante de la humanidad. Santo Tomás destaca la real unidad de Cristo como Cabeza con todos los miembros de su Cuerpo, que es la humanidad, de cara a fundamentar la realidad de la representación vicaria[147]. Mientras que la reparación es un acto que sólo Dios mismo puede realizar, pues sólo Él puede liberarnos del pecado y alcanzarnos la reconciliación.

En estrecha relación con la doctrina de la redención como satisfacción está la doctrina de la reparación del hombre *al* Corazón de Jesús y *con* el Corazón de Jesús[148]. Dios nos ha amado primero, de modo que somos invitados a devolver amor por amor (cf. 1 Jn 4,7-12). Pero nunca con la pretensión de «pagar» simétricamente. El amor de Dios siempre desborda nuestras posibilidades y supera nuestras expectativas. Y, sin embargo, ese mismo exceso hace brotar un «plus» de amor en el corazón

[141] Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor,* o.c., 600s; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador,* o.c. I, 415-452.

[142] Cf. *STh* III q. 48, a. 2 (BAC.N 83,374s).

[143] Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, «Variaciones alrededor de un concepto», en ÍD., *Retorno de amor,* o.c., 108-112.

[144] Cf. ibíd., 109.

[145] M. CORBIN, *L'inouï de Dieu,* I, (París 1980) 123; cit. en N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Variaciones alrededor...», a.c., 109.

[146] Cf. *STh* III q.1 a.2 (BAC.N 83,5-8).

[147] Cf. *STh* III qq. 48-49 (ibíd., 373-388).

[148] Cf. C. POZO, «Redención y Reparación», en R. VEKEMANS (ed.), *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús* (Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1982) 602-616; L. M., «Líneas para una teología de la Reparación», en R. VEKEMANS (ed.), *Cor Christi. Historia, Teología, Espiritualidad y Pastoral* (ibíd. 1980) 570-584.

de la criatura que busca «devolver amor»[149]. La reparación *al* Corazón de Jesús es posible porque Él nos ha amado primero: ejercicio que consiste en poner amor donde otros lo quitan, *con* y *desde* su Corazón sagrado.

e) *La redención como reconciliación*

«¿Acaso no es verdad —se pregunta Benedicto XVI— que el problema esencial de toda la historia del mundo es el ser hombres no reconciliados con Dios, con el Dios silencioso, misterioso, aparentemente ausente y sin embargo omnipresente?»[150]. Al orgullo y a la desobediencia de Adán, Cristo responde con la humillación y la obediencia hasta la muerte. Con su muerte Cristo devuelve al Padre una humanidad hecha obediente en el Espíritu. En el sacrificio de Cristo, la humanidad, que se había alejado de Dios, vuelve para siempre a la comunión y a la vida divina.

La cruz de Cristo es la única reparación verdadera y sobreabundante que el hombre podía dar a Dios. En ella se cumple la reconciliación perfecta entre el hombre y Dios, y la restauración y la divinización definitiva de la humanidad.

IV. ANUNCIAR HOY A JESUCRISTO REDENTOR

«Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). El comienzo del relato de la pasión en el cuarto evangelio nos conduce, como ninguna otra expresión, al núcleo mismo del Misterio de la Redención. El recorrido precedente ha querido simplemente señalar algunas dificultades de la mentalidad contemporánea a la hora de formular la verdad revelada de la salvación y acoger el testimonio de la Tradición viva de la Iglesia. El teólogo tiene ante sí el reto de un servicio eclesial que consiste en hacer resonar, mediante la escucha y comprensión de la Palabra de Dios, el anuncio siempre vivo del «amor más grande».

En la formulación de este misterio, la Tradición viva de la Iglesia nos ha confiado un lenguaje que forma parte de su Profesión de fe, de su acción litúrgica y sacramental, y del testimonio de la vida de los santos. Cuando la Iglesia nos está llamando por boca del Sucesor de Pedro a impulsar una nueva etapa evangelizadora, quizás sea bueno acoger también las invitaciones recientes del Magisterio a poner nuestra mirada de fe en el costado traspasado del Redentor:

> La contemplación en la adoración del costado traspasado de la lanza nos sensibiliza ante la voluntad salvífica de Dios. Nos hace capaces de confiar en su amor salvífico y misericordioso y al mismo tiempo nos re-

[149] Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Variaciones alrededor...», a.c., 94.
[150] J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret,* o.c. II, 98.

fuerza en el deseo de participar en su obra de salvación, convirtiéndonos en sus instrumentos[151].

Poniendo la mirada de fe en el Corazón traspasado del Redentor, descubrimos la grandeza insondable de su misericordia y el aliento para decir a nuestros contemporáneos que sus brazos redentores nos esperan:

> Al que arriesga, el Señor no lo defrauda, y cuando alguien da un pequeño paso hacia Jesús, descubre que Él ya esperaba su llegada con los brazos abiertos. Este es el momento para decirle a Jesucristo: «Señor, me he dejado engañar, de mil maneras escapé de tu amor, pero aquí estoy otra vez para renovar mi alianza contigo. Te necesito. Rescátame de nuevo, Señor, acéptame una vez más entre tus brazos redentores»[152].

[151] BENEDICTO XVI, *Carta al Prepósito General de la Compañía de Jesús* (15-5-2006).
[152] FRANCISCO, Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24-11-2013), 3.

CONCLUSIÓN

LA MEDIACIÓN SALVÍFICA ÚNICA Y UNIVERSAL DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., *Jesús el Señor* (BAC, Madrid ²2009) 667-703; CDF, *Declaración «Dominus Iesus». Documentos, comentarios y estudios* (Palabra, Madrid 2002); CTI, *El cristianismo y las religiones* (1996), en CTID 598-604; LADARIA, L. F., *Jesucristo, salvación de todos* (San Pablo - Univ. Pont. Comillas, Madrid 2007); PONTIFICIA ACADEMIA DE TEOLOGÍA, *Jesucristo, Camino, Verdad y Vida (Jn 14, 6). Para una relectura de la* Dominus Iesus (ITSI, Toledo 2005); RICO PAVÉS, J., «Algunos retos actuales de la misión: promoción de la justicia, ecumenismo y diálogo interreligioso», en J. C. CARVAJAL BLANCO (coord.), *La misión de la Iglesia. Apuntes para su estudio* (Monte Carmelo, Burgos 2011) 235-260; URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (San Pablo - Univ. Pont. Comillas, Madrid 2008) 205-378.

Al comienzo de la *Carta a los Filipenses,* el apóstol san Pablo introduce un himno, probablemente ya empleado en las asambleas litúrgicas de las primeras comunidades cristianas, en el que presenta de manera excelente la verdad íntegra sobre Jesús, su condición divina y preexistencia, el misterio de su abajamiento en la encarnación, su muerte ignominiosa en cruz, su resurrección y exaltación, para concluir con una invitación que expresa la única actitud adecuada para acercarnos a Él: doblar la rodilla y proclamar «¡Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre!» (Flp 2,10).

Al llegar al final de un manual que tiene por cometido presentar la Persona y la obra de Jesús de Nazaret desde el método propio de la teología, es importante que el lector haga suya la exhortación del apóstol y vuelva a confesar con los labios y creer con el corazón que «Jesús es Señor» (cf. Rom 10,9).

En un mundo globalizado, caracterizado en lo religioso por un pluralismo *de hecho*, no pocos se preguntan si la Iglesia debe seguir manteniendo el mismo discurso de los orígenes: «En ningún otro está la salvación; pues no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres, por el que tengamos que ser salvados» (Hch 4,12). La dictadura del relativismo ha dañado la conciencia de muchos de nuestros contemporáneos, también cristianos, que consideran arrogante presentar a Jesucristo como el único Salvador. A no pocos les parece que sería más acorde con la mentalidad contemporánea reconocer que la salvación se encuentra también fuera de la mediación de

Cristo y de la Iglesia. Debilitados en su identidad cristiana, hay quienes cuestionan la necesidad del anuncio evangélico, confunden el diálogo interreligioso con el ecuménico, o ignoran cómo deban armonizarse ambos con la irrenunciable tarea misionera de la Iglesia.

La proclamación de Jesucristo como «Señor de todos» (Hch 10,36) «no es arrogancia que desprecie las demás religiones, sino reconocimiento gozoso porque Cristo se nos ha manifestado sin ningún mérito de nuestra parte»[1]. En Jesús de Nazaret no vemos al hombre buscador de Dios, sino a Dios hecho hombre que ha venido a la búsqueda del hombre[2]. El cristianismo no se presenta en medio del mundo como una expresión más del esfuerzo del ser humano por llegar hasta Dios, sino como el anuncio gozoso de que ha sido Dios quien ha venido al encuentro del hombre.

> Jesús nació del Pueblo elegido, en cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán y recordada constantemente por los profetas. Estos hablaban en nombre y en lugar de Dios. En efecto, la economía del Antiguo Testamento está esencialmente ordenada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del universo, y de su Reino mesiánico. Los libros de la Antigua Alianza son así testigos permanentes de una atenta pedagogía divina. En Cristo esta pedagogía alcanza su meta: Él no se limita a hablar «en nombre de Dios» como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne. Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo [...] En Cristo la religión ya no es un «buscar a Dios a tientas» (cf. Hch 17,27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel Hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hombre y cada hombre es capacitado para responder a Dios. Más todavía, en este Hombre responde a Dios la creación entera (TMA 6).

Al afirmar que Jesucristo es el único mediador de todos los hombres, no se niega la posibilidad de salvación a los no cristianos, sino que se señala que su fuente última es Cristo, en quien están unidos Dios y el hombre. Para salir al paso de algunos errores recientes sobre el carácter único y universal de la mediación salvífica de Cristo y de la Iglesia, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó en el año 2000 la

[1] San Juan Pablo II, *Angelus* (1-10-2000), 1.

[2] «En Jesucristo Dios no sólo habla al hombre, sino que lo busca. La encarnación del Hijo de Dios testimonia que Dios busca al hombre. De esta búsqueda Jesús habla como del hallazgo de la oveja perdida (cf. Lc 15,1-7). Es una búsqueda que nace de lo íntimo de Dios y tiene su punto culminante en la encarnación del Verbo. Si Dios va en busca del hombre, creado a su imagen y semejanza, lo hace porque lo ama eternamente en el Verbo y en Cristo lo quiere elevar a la dignidad de hijo adoptivo. Por tanto Dios busca al hombre, que es su propiedad particular de un modo diverso de como lo es cada una de las otras criaturas. Es propiedad de Dios por una elección de amor: Dios busca al hombre movido por su corazón de Padre» (TMA 7).

Declaración *Dominus Iesus*[3], cuya presentación puede bien servir como conclusión de este Tratado.

I. JESUCRISTO, *SEÑOR DE TODOS* (Hch 10,36)

El 6 de agosto del año 2000, durante la celebración del Jubileo, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la Declaración sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, designada también con sus primeras palabras *Dominus Iesus*. El documento está firmado por el cardenal J. Ratzinger y el arzobispo T. Bertone, prefecto y secretario de la Congregación, respectivamente, en aquel momento. Posee, además, la aprobación y confirmación *certa scientia et apostolica sua auctoritate* del papa san Juan Pablo II, concedidas el 16 de junio del mismo año. La Declaración se hizo pública el día que la Iglesia celebra la Fiesta litúrgica de la Transfiguración del Señor.

La Declaración *Dominus Iesus* es uno de los documentos más importantes emanados por la Congregación para la Doctrina de la Fe después del Concilio Vaticano II. El tema tratado no es nuevo, pues pertenece al núcleo de la predicación apostólica: Jesucristo es el único Salvador de todos los hombres; su presencia y su obra de salvación continúan en la Iglesia y a través de ella. La Declaración recuerda la perenne actualidad de esta proclamación y sale al paso de las dudas que se siembran al respecto. En la presentación de la Declaración, el cardenal prefecto de la Congregación, luego Benedicto XVI, resumió el fin de la *Dominus Iesus* con estas palabras:

> Al reafirmar la verdad que la fe de la Iglesia siempre ha creído y mantenido respecto a estos temas... la Declaración *Dominus Iesus*... cumple un doble objetivo: por una parte, se presenta como un ulterior y renovado testimonio autorizado para mostrar al mundo el «esplendor del glorioso evangelio de Cristo» (2 Cor 4,4), y, por otra, indica como vinculante para todos los fieles la base doctrinal irrenunciable que debe guiar, inspirar y orientar tanto la reflexión teológica como la acción pastoral y misionera de todas las comunidades católicas dispersas por el mundo[4].

Pasados los años, tras la publicación de la Declaración *Dominus Iesus,* es motivo de gran alegría comprobar cómo el doble objetivo señalado

[3] Cf. CDF, *Declaración «Dominus Iesus». Documentos, comentarios y estudios* (Palabra, Madrid 2002). La edición en lengua española incluye la Introducción de J. Ratzinger, la Presentación de T. Bertone y los comentarios teológicos de A. Amato, F. Ocáriz, R. Fisichella, L. Ladaria, D. Valentini, N. Bux y M. Dhavamony. Incorpora, además, la Notificación de la CDF sobre el libro de J. Dupuis, «Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso» (24-1-2001), con un comentario de la misma CDF publicado inicialmente en *L'Osservatore Romano* (26-2-2001) con tres asteriscos.

[4] J. RATZINGER, «Contexto y significado de la Declaración *Dominus Iesus*», en *Conferencia de prensa de presentación de la Declaración* Dominus Iesus *sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano, 5-9-2000); se puede ver también en «Introducción», en CDF, Declaración *Dominus Iesus* (Palabra, Madrid 2002) 17-18.

por el Card. J. Ratzinger se ha ido alcanzando con la pacífica tranquilidad de la «caridad que se goza con la verdad» (1 Cor 13,6). No es que hayan desaparecido los errores sobre la mediación única y universal de Cristo y de la Iglesia, pero es indudable que la clarificación doctrinal sobre este punto aportada por *Dominus Iesus* es de vital importancia para seguir impulsando la tarea evangelizadora. Pero ¿a qué errores pretende responder la Declaración?

1. Errores que afectan a la tarea misionera

Algunos autores han cuestionado la validez actual del anuncio de Jesucristo como el único Salvador de todos los hombres, tal como aparece formulado en la primerísima predicación cristiana, y han propuesto la idea de que todas las religiones son para sus fieles vías igualmente válidas de salvación. La Declaración *Dominus Iesus* comienza recordando el mandato misionero confiado por Cristo a sus discípulos. A la hora de señalar la oportunidad y el contexto en el que se publica el documento de la Congregación, lo primero que se pide tener a la vista es la misión evangelizadora de la Iglesia en el mundo. Y es que nunca hasta ahora en la Historia de la Iglesia se había puesto en entredicho su actividad misionera. No es que a lo largo de la historia la Iglesia no haya encontrado dificultades en su misión evangelizadora, bien surgidas desde la propia vida eclesial bien presentadas desde fuera, sino que en el siglo XX hemos asistido a un cuestionamiento de la naturaleza misma de la misión. Dicho cuestionamiento se ha producido en el seno mismo de la Iglesia y se ha traducido, como consecuencia inmediata, en una pérdida de ardor evangelizador[5]. Este cuestionamiento ha conocido dos expresiones en las que en rigor aún nos encontramos inmersos.

La primera versión consiste en la reducción de la evangelización a la promoción de la justicia social. Algunos afirman erróneamente que la tarea del misionero ha de consistir primariamente en luchar contra las injusticias, denunciando las situaciones de miseria ahí donde se encuentran y asistiendo a los más desfavorecidos. Como bien recordó Pablo VI en su Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*[6], siendo incuestionable que es imposible evangelizar sin atender a la promoción humana, no se puede hablar en rigor de evangelización si no hay un anuncio explícito de Jesucristo[7]. Olvidar este punto convertiría a los misioneros en agentes de una ONG, como tantas veces se les quiere presentar.

La segunda versión de este cuestionamiento al que hoy se somete la naturaleza misma de la misión en la Iglesia tiene su origen en las llamadas *teologías del pluralismo religioso*. Y es a esta problemática a la que

[5] Cf. J. Rico Pavés, «Algunos retos actuales de la misión: promoción de la justicia, ecumenismo y diálogo interreligioso», en J. C. Carvajal Blanco (coord.), *La misión de la Iglesia. Apuntes para su estudio* (Monte Carmelo, Burgos 2011) 235-260.

[6] Cf. Pablo VI, Exhort. apost. *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975), 18. 31.

[7] Cf. también San Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptoris missio* (7-12-1990), 44; NMI 56; Exhort. apost. postsinodal *Ecclesia in Europa* (28-6-2003), 48.

expresamente desea hacer frente la Declaración *Dominus Iesus*. La Declaración no pretende describir los rasgos esenciales de estas tendencias teológicas, como tampoco pretende englobarlas en una fórmula única. El Documento habla de «teorías de tipo relativista» (n.4) que hoy ponen en peligro el perenne anuncio misionero de la Iglesia. Este relativismo se manifiesta cuando en el debate contemporáneo sobre la relación entre el cristianismo y las demás religiones, se va extendiendo cada vez más la idea de que todas las religiones constituyen para sus seguidores caminos igualmente válidos de salvación. *Dominus Iesus* enumera algunos presupuestos de naturaleza tanto filosófica como teológica que están en la base de estos planteamientos, cuya descripción dibuja el contexto en el que hoy se plantea la relación entre cristianismo y religiones.

2. Relativismo religioso: presupuestos filosóficos y teológicos

Entre los presupuestos de tipo filosófico, la Declaración señala cuatro: i) la convicción de que la verdad divina es inefable e inaferrable; ii) la actitud relativista ante la verdad, según la cual lo que es verdad para unos no lo es para otros; iii) la contraposición radical entre mentalidad lógica occidental y mentalidad simbólica oriental; y iv) el subjetivismo extremo de quien considera la razón como fuente única de conocimiento.

En realidad, al enumerar estos presupuestos filosóficos, el Documento no ha hecho más que entresacar algunos de los rasgos más característicos del contexto cultural actual, definido como posmoderno, cuya expresión filosófica más clara ha sido el creciente extrañamiento de la verdad[8], al que estamos asistiendo desde el derrumbe de los presupuestos racionalistas de la Modernidad.

Entre los presupuestos de tipo teológico, la Declaración enumera tres: i) el vaciamiento metafísico del misterio de la encarnación; ii) el eclecticismo de quien, en la búsqueda teológica, asume categorías derivadas de otros sistemas filosóficos y religiosos sin preocuparse de su coherencia interna ni de su incompatibilidad con la fe cristiana; y iii) la tendencia a interpretar textos de la Escritura fuera de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia.

En el contexto de la teología cristiana de las religiones se han formulado, ciertamente, algunas hipótesis cristológicas que no han escapado al pluralismo relativista. Para algunos, en efecto, el misterio pascual de Cristo no sería más que una de las numerosas vías hoy disponibles a la humanidad. En cristología, el pluralismo relativista ha tenido las siguientes consecuencias: i) descuidar o negar la divinidad de Jesús considerando la encarnación como una mera metáfora; sorprende en este sentido la reaparición de nuevas formas de arrianismo y nestorianismo[9]; ii) rechazar en consecuencia la acción salvífica universal de Jesús considerado

[8] Cf. L. Rodríguez Duplá, «El contexto filosófico y cultural de la Declaración *Dominus Iesus*»: *Salmanticensis* 48 (2001) 469-486.

[9] Cf. G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (San Pablo - Univ. Pont. Comillas, Madrid 2008) 388-394.

sólo un gran profeta de la humanidad[10]; iii) negar el misterio trinitario y dejar «abierta» la referencia a lo Trascendente, que se ha de considerar libremente como un *Otro*, más o menos divino, más o menos personal, más o menos sagrado[11].

La consecuencia de estos presupuestos filosóficos y teológicos ha sido el rechazo sustancial de la identificación de la figura histórica individual de Jesús de Nazaret con la realidad misma de Dios. El que es Absoluto no puede revelarse en la historia de forma plena y definitiva. En la historia todo lo más que se encuentran son modelos, figuras ideales que remiten al Totalmente Otro. Algunos teólogos más moderados aceptan, sí, que Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero, pero piensan que, debido a la limitación de la naturaleza humana de Jesús, la revelación de Dios en Él no se puede considerar completa y definitiva; habrá, por tanto, que considerarla con relación a otras posibles revelaciones de Dios expresadas en los guías religiosos de la humanidad y en los fundadores de las religiones del mundo. Si Jesús no agota la revelación de Dios, habrá que poner a la par de Él a otros líderes religiosos. Se sigue en consecuencia la idea, igualmente errónea, de que las religiones del mundo son complementarias a la revelación cristiana. Por lo mismo, tampoco la Iglesia, sus dogmas o los sacramentos pueden tener valor de necesidad absoluta.

3. Consecuencias del relativismo religioso

Sobre la base de estos planteamientos, se han seguido otra serie de *consecuencias* a las cuales quiere responder la Declaración. En primer lugar, hablar de una verdad universal, vinculante y válida en la historia, que se cumple en Jesucristo y es transmitida por la fe de la Iglesia, se considera una especie de fundamentalismo, clara amenaza a la tolerancia y a la libertad.

En segundo lugar, el diálogo ya no se considera el camino para descubrir la verdad, sino el medio para poner en el mismo plano la propia posición y las convicciones de los demás, de forma que todo se reduce a un intercambio de posiciones consideradas todas igualmente válidas, no porque se atienda a la concepción que transmiten, sino porque lo prioritario y único válido es la convergencia de opiniones: «lo importante es que todos opinen, con independencia de lo que se opine».

[10] Cf. p.ej. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Sal Terrae, Santander 2000); Íd., *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo* (Sal Terrae, Santander 2002). Sobre la primera obra de Dupuis, cf. la *Notificación* de la CDF, en *AAS* 94 (2002) 141-145. Una recensión católica crítica a la segunda obra se puede ver en E. Vadillo Romero, «Nota bibliográfica: J. Dupuis, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*»: *Toletana* 9 (2003) 339-351.

[11] Para esta problemática, cf. A. Amato, «L' unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo», en M. Crociata (eds.), *Gesù Cristo e l' unicità della mediazione* (Paoline, Milán 2000) 13-44; A. Amato, «Cristología y diálogo interreligioso según la *Dominus Iesus*»: *Verdad y Vida* 232 (2001) 387-408.

En tercer lugar, se ha pervertido igualmente el concepto de tolerancia. El principio de tolerancia como expresión del respeto a la libertad de conciencia, pensamiento y religión, tal como fue defendido y fomentado por el Concilio Vaticano II, ha sido claramente propuesto de nuevo por *Dominus Iesus* como una posición ética fundamental presente en la esencia del Credo cristiano, por cuanto toma en serio la libertad de la decisión de la fe. Pero este principio de tolerancia se pervierte cuando se extiende a la valoración de los contenidos, como si todos los contenidos de las diferentes religiones pudieran situarse en un mismo plano y no existiera ya una verdad objetiva y universal, ya que la Divinidad —en caso de aceptar que se revela— lo haría bajo innumerables nombres, todos igualmente válidos, en cuanto todos son limitados.

En cuarto lugar, de la renuncia a afrontar la pregunta sobre la verdad, se sigue la equiparación de la religión —que ya no puede ser definida— con toda forma de sentimiento intimista o trascendente. La fe no se distingue ya de la superstición, ni la experiencia religiosa de la ilusión.

Por último, y en quinto lugar, cuando se abandona la pretensión seria de verdad, tampoco se sostiene el aprecio sincero de las demás religiones: ya no se posee el criterio objetivo para comprobar lo que es positivo en una religión, distinguiéndolo de lo que es negativo o fruto de superstición y engaño. De ahí que se renuncie al *diálogo interreligioso* y se opte por el «parlamento de las religiones».

4. Los contenidos cristológicos de la Declaración *Dominus Iesus*

La *Dominus Iesus* no pretende presentar un cuadro orgánico y completo de toda la cristología católica contemporánea. Tampoco pretende entrar en «cuestiones disputadas» antiguas o nuevas. Se propone, por el contrario, exponer los fundamentos de la doctrina católica retomando la enseñanza autorizada que se encuentra en documentos anteriores del Magisterio (cf. n.3).

Desde el punto de vista cristológico, son tres los contenidos doctrinales que *Dominus Iesus* pretende reafirmar para contrarrestar interpretaciones erróneas o ambiguas sobre el significado y sobre el valor universal del misterio de la encarnación: i) la plenitud y el carácter definitivo de la revelación de Jesús (n.5-8); ii) la unidad de la economía salvífica del Verbo encarnado y del Espíritu Santo (n.9-12); y iii) la unicidad y la universalidad del misterio salvífico de Jesucristo (n.13-16). Tales son los tres primeros capítulos de la Declaración[12].

La reafirmación de la *plenitud y* del *carácter definitivo de la revelación cristiana* se opone a la tesis sobre el carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, considerada por tanto com-

[12] Cf. A. Amato, «Contenidos cristológicos de la Declaración», en *Conferencia de prensa de presentación de la Declaración* Dominus Iesus *sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano, 5-9-2000), se puede ver en CDF, *Declaración Dominus Iesus* (Palabra, Madrid 2002) 71-75; A. Amato, «Cristología y diálogo...»: a.c., 392-395.

plementaria a la que está presente en otras religiones. De fondo subyace la idea de que ninguna religión, tampoco el cristianismo, podría expresar por completo el misterio de Dios. *Dominus Iesus* rechaza esta tesis considerándola contraria a la fe de la Iglesia. Jesús, en cuanto Verbo del Padre, es «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6). Y es Él quien revela la plenitud del misterio de Dios: «A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Así lo afirma la Declaración: «La verdad sobre Dios no queda abolida o reducida porque esté dicha con un lenguaje humano; más bien al contrario, sigue siendo única, plena y completa, porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado» (n.6).

Sobre este punto, *Dominus Iesus* ofrece además dos aclaraciones. En primer lugar, la distinción entre *fe teologal* y *creencia*. A la verdad de la revelación cristiana se responde con la obediencia de la fe, virtud teologal que implica un asentimiento libre y personal a toda la verdad que Dios ha revelado. Si la fe es acogida de la verdad revelada por Dios, Uno y Trino, la creencia, en cambio, es experiencia religiosa que busca aún la verdad absoluta, y, que, por tanto, carece del asentimiento a Dios que se revela (n.7). En segundo lugar, se recuerda la enseñanza de la Iglesia al considerar como textos inspirados sólo los libros canónicos del AT y del NT por cuanto tienen como autor al Espíritu Santo (cf. n.8). Los libros sagrados de otras religiones no pueden decirse inspirados; lo cual no significa que no se reconozcan en ellos las riquezas espirituales de los pueblos. Colocar a la par en la enseñanza católica o en la liturgia textos de autores de otras religiones y textos bíblicos contradice, en consecuencia, frontalmente el sentir de la Iglesia, y no puede considerarse más que fuente de confusión para el Pueblo de Dios. Al leer los libros sagrados de otras religiones habrá que saber discernir cómo reciben del misterio de Cristo los elementos de bondad y de gracia que están presentes en ellos (cf. n.8), sabiendo mostrar cómo esos elementos encuentran en la revelación cristiana su cumplimiento.

Por lo que respecta a la *unidad de la economía salvífica del Verbo,* la Declaración pretende contrarrestar tres tesis que, para fundar teológicamente el pluralismo religioso, tratan de relativizar y de disminuir la originalidad del misterio de Cristo. Una primera tesis considera a Jesús de Nazaret como una de tantas encarnaciones histórico-salvíficas del Verbo eterno, reveladora de lo divino en una medida no exclusiva, sino complementaria de otras figuras históricas. Contra tal hipótesis se reafirma la unidad entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret. Sólo Jesús es el Hijo y el Verbo del Padre. Es, pues, contrario a la fe cristiana introducir cualquier tipo de separación entre el Verbo y Jesucristo: Jesús es el Verbo encarnado, persona una e indivisible, que se hizo hombre para la salvación de todos (cf. n. 10). Derivada de la primera, una segunda tesis errónea establece una distinción dentro de la economía del misterio del Verbo, por lo que tendríamos una doble economía salvífica: la del Verbo eterno distinta de la del Verbo encarnado: «La primera tendría una plusvalía de universalidad respecto a la segunda, limitada solamente a los cristianos, si bien la presencia de Dios en ella sería más plena» (n.9). La Declaración

rechaza esta distinción y reafirma la fe de la Iglesia en la unicidad de la economía salvífica querida por Dios Uno y Trino, «en cuya fuente y en cuyo centro está el misterio de la encarnación del Verbo, mediador de la gracia divina en el plan de la creación y de la redención» (n.11). Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, es el único mediador y redentor de toda la Humanidad. Si hay elementos de salvación y de gracia fuera del cristianismo, encuentran su fuente y su centro en el misterio de la encarnación del Verbo. Una tercera tesis errónea separa, en cambio, la economía del Espíritu Santo de la del Verbo encarnado: la primera tendría un carácter más universal que la segunda. La Declaración rechaza también esta hipótesis como contraria a la fe católica. La encarnación del Verbo es, efectivamente, un acontecimiento salvífico trinitario[13]: «El misterio de Jesús, Verbo encarnado, constituye el lugar de la presencia del Espíritu Santo y el principio de su efusión a la Humanidad no sólo en los tiempos mesiánicos, sino también en los tiempos precedentes a su venida en la Historia» (n.12). El misterio de Cristo está íntimamente conectado con el del Espíritu Santo, por lo cual la acción salvífica de Jesucristo, con y por su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia, a toda la Humanidad. Hay una única economía divina trinitaria que abarca a la Humanidad entera en virtud de la cual «los hombres no pueden entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo, bajo la acción del Espíritu» (n.12).

La Declaración, por último, y contra la tesis que niega *la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Cristo* reafirma que «debe ser *firmemente creída*, como dato perenne de la fe de la Iglesia, la verdad de Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y Único Salvador, que en su acontecimiento de encarnación, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la Salvación que tiene en Él su plenitud y su centro» (n.13). Se declara así que «la voluntad salvífica, universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida de una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios» (n.14). En este sentido, la Declaración responde a las propuestas de evitar en teología términos como *unicidad, universalidad* y *carácter absoluto* que pondrían un énfasis excesivo en el significado y en el valor del acontecimiento salvífico de Jesús, precisando que tal lenguaje trata de permanecer fiel al dato revelado. El uso de estos términos es afirmativo; es decir, la Iglesia, desde el principio, ha creído en Jesucristo, Hijo unigénito del Padre que, con su encarnación, ha regalado a la Humanidad la verdad de la revelación y su vida divina (n.15).

5. La importancia magisterial de la Declaración *Dominus Iesus*

En las semanas siguientes a la publicación de la Declaración *Dominus Iesus,* el día 1 de octubre, el mismo san Juan Pablo II salió al paso de algunas reacciones negativas dedicando la meditación del rezo del

[13] Cf. CTI, *El cristianismo y las religiones* (1996), en CTID 588-591.

Angelus a mostrar la importancia del documento[14]. De las palabras del Papa destacan tres aspectos que iluminan el alcance de la Declaración *Dominus Iesus* y contribuyen a su correcta comprensión.

Ante todo, la Declaración debe ser recibida como un «documento de naturaleza magisterial universal» que participa del magisterio ordinario del Sumo Pontífice. Hasta tal punto esto es así que Juan Pablo II lo considera suyo en sentido propio:

> «En la cumbre del Año jubilar, con la declaración *Dominus Iesus* —Jesús es el Señor—, que aprobé de forma especial, quise invitar a todos los cristianos a renovar su adhesión a él con la alegría de la fe, testimoniando unánimemente que él es, también hoy y mañana, "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6)».

En segundo lugar, el Papa recuerda —como ya se ha indicado— que la proclamación de Jesucristo como «Señor de todos» (Hch 10,36) «no es arrogancia que desprecie las demás religiones, sino reconocimiento gozoso porque Cristo se nos ha manifestado sin ningún mérito de nuestra parte». Es importante insistir en este punto: en Jesús de Nazaret no vemos al hombre buscador de Dios, sino a Dios hecho hombre que ha venido a la búsqueda del hombre. El cristianismo no se presenta en medio del mundo como una expresión más del esfuerzo del ser humano por llegar hasta Dios, sino como el anuncio gozoso de que ha sido Dios quien ha venido al encuentro del hombre. Por eso —seguía recordando Juan Pablo II—, «la declaración *Dominus Iesus,* siguiendo las huellas del Vaticano II, muestra que con ello no se niega la salvación a los no cristianos, sino que se señala que su fuente última es Cristo, en quien están unidos Dios y el hombre».

Por último, el Santo Padre, refiriéndose a la parte final de la Declaración dedicada a la unicidad y unidad de la Iglesia, recordaba el anhelo ecuménico que la inspira. Anhelo que, en la senda del Concilio Vaticano II, reconoce los elementos de salvación presentes en las verdaderas Iglesias particulares y comunidades eclesiales al tiempo que afirma la permanencia de la única Iglesia de Cristo en la Iglesia católica (cf. LG 8).

II. CRISTO, «PROGRAMA» PERENNE DE LA IGLESIA

Cuando la Iglesia nos llama, por la voz del Sucesor de Pedro, a impulsar una nueva etapa evangelizadora, es de enorme importancia acoger las invitaciones de los últimos Papas dentro del programa propuesto por san Juan Pablo II al comienzo del Tercer Milenio. Tras considerar la contemplación del rostro de Cristo como el verdadero legado de la celebración del Jubileo del Año 2000[15], el Papa proponía como único programa a Cristo mismo:

[14] Cf. San Juan Pablo II, *Angelus* (1-10-2000).

[15] «Pero si quisiéramos individuar el núcleo esencial de la gran herencia que nos deja, no dudaría en concretarlo en la *contemplación del rostro de Cristo:* contemplado en sus

> No se trata, pues, de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste. Es un programa que no cambia al variar los tiempos y las culturas, aunque tiene cuenta del tiempo y de la cultura para un verdadero diálogo y una comunicación eficaz. Este programa de siempre es el nuestro para el tercer milenio (NMI 29).

El programa de la Iglesia, ayer, hoy y siempre, se centra en Jesucristo mismo, a quien hay que conocer, amar e imitar. El objetivo de este programa es el que el mismo Cristo declara al señalar el fin de su misión: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundante» (Jn 10,10). Y el principio de la vida está en el conocimiento de Cristo: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Sin conocimiento vivencial de Cristo no hay vida cristiana. Por eso, una presentación deformada de Jesucristo generará cristianos *deformes*. Es decir, personas que, aun llamándose cristianas, no viven ni celebran lo que creen, no celebran lo que creen y lo que viven, o no creen lo que celebran y viven. Acoger bien el programa permanente de la Iglesia pasa por vivir en armonía la relación que existe entre el conocimiento de Cristo y el amor de Cristo. Se trata, en definitiva, de reconocer el Modelo, conforme al que hemos sido creados, para cumplir el anhelo inscrito en el corazón:

> Dios creó la naturaleza humana con miras al hombre nuevo. Por Él fueron creadas la inteligencia y la voluntad; la inteligencia para conocer a Cristo; la voluntad, para tender a Él; la memoria, para llevarle en nosotros; Él fue el Modelo que presidió a nuestra creación. Pues, no fue, en efecto, el hombre viejo quien sirvió de arquetipo al nuevo, sino el nuevo Adán al antiguo[16].

Jesucristo ha constituido a la Iglesia en «instrumento de redención universal» (LG 9) y «sacramento universal de salvación» (LG 1) para realizar y manifestar por medio de Ella el misterio del amor de Dios al hombre (cf. GS 45). El ser más profundo de la Iglesia consiste en su íntima vinculación con el Misterio salvador de Cristo, de modo que afirmar la Mediación única y universal de Este implica necesariamente afirmar la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Aquella. Debemos creer que toda salvación, también la de los no cristianos, viene de Cristo a través de la Iglesia. Por eso, es necesario no pensar en la Iglesia sólo, ni primariamente, en su dimensión visible y social, sino primero, y sobre todo, en su realidad de misterio interior, espiritual, radicado en la obra de Cristo que, mediante su Espíritu, edifica su Cuerpo en la Comunión de los Santos.

coordenadas históricas y en su misterio, acogido en su múltiple presencia en la Iglesia y en el mundo, confesado como sentido de la historia y luz de nuestro camino» (NMI 15).

[16] N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, VI, 4 (Rialp, Madrid ⁴1999) 227.

La pretensión de verdad absoluta del cristianismo sólo puede ser entendida desde la acogida de la persona de Cristo. No se trata de imponer ideas a otros, aunque estas se consideren verdaderas por haber sido divinamente reveladas, sino de facilitar el encuentro personal con el Señor. «En nuestra relación con el mundo se nos invita a dar razón de nuestra esperanza, pero no como enemigos que señalan y condenan»[17]. Por eso, el cristiano, antes que erudito de una abstracta verdad revelada, es *testigo* de una Persona. Su sabiduría no es otra que *saber de su Señor* y la fuerza de su pretensión no puede rebasar el poder de convicción de un niño[18]. La confesión de Cristo como Salvador único y universal, y de la Iglesia, como instrumento querido por Él para realizar su mediación salvífica, sana al hombre en su libertad. La experiencia cristiana, que necesita por su mismo dinamismo ser comunicada, se nutre del consuelo de la gracia y, en la docilidad interior al que la concede, otorga el protagonismo a la acción de Dios que hace de la nuestra una libertad *liberada*. Comprende, por ello, el cristiano, con una sabiduría que él no crea, que el mayor servicio a los hombres consiste en anunciar a Jesucristo, y que no hay tarea que más humanice y dignifique a la persona humana que la evangelización.

> No se puede perseverar en una evangelización fervorosa si uno no sigue convencido, por experiencia propia, de que no es lo mismo haber conocido a Jesús que no conocerlo, no es lo mismo caminar con Él que caminar a tientas, no es lo mismo poder escucharlo que ignorar su Palabra, no es lo mismo poder contemplarlo, adorarlo, descansar en Él, que no poder hacerlo. No es lo mismo tratar de construir el mundo con su Evangelio que hacerlo sólo con la propia razón. Sabemos bien que la vida con Él se vuelve mucho más plena y que con Él es más fácil encontrarle un sentido a todo. Por eso evangelizamos[19].

III. UNIDOS A JESÚS, BUSCAMOS LA GLORIA DEL PADRE

Al inicio de nuestro Tratado se indicó que la única pretensión del mismo era ayudar a centrar más la mirada de la fe en quien ya nos ha arrebatado el corazón: aprender a mirar para más amar, haciendo del amor el motor de nuestro conocimiento. Quien ha gustado la *sabiduría del amor* puede hacer suyas las palabras vibrantes del beato Pablo VI en la homilía pronunciada durante la Santa Misa celebrada en Manila (Filipinas), en noviembre de 1970:

> Debo predicar su nombre: Jesucristo es el Mesías, el Hijo de Dios vivo; Él es el que nos ha revelado al Dios invisible, Él es el primogénito de toda criatura y todo se mantiene en Él. Él es también el Maestro y

[17] Francisco, Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24-11-2013), 271.
[18] Cf. Mt 18,3; 19,14; Mc 10,14; Lc 18,16; 1 Pe 2,2.
[19] Francisco, Exhort. apost. *Evangelii gaudium*, 266.

> el Redentor de los hombres; Él nació, murió, resucitó por nosotros. Él es el centro de la historia y del universo; Él nos conoce y nos ama, compañero y amigo de nuestra vida, hombre de dolor y de esperanza; Él ciertamente vendrá de nuevo y será finalmente nuestro Juez, y también, como esperamos, nuestra plenitud de vida y de felicidad. Yo nunca me cansaría de hablar de Él; Él es la luz, la verdad, más aún, el camino, y la verdad, y la vida; Él es el pan y la fuente de agua viva, que satisface nuestra hambre y nuestra sed; Él es nuestro pastor, nuestro guía, nuestro ejemplo, nuestro consuelo, nuestro hermano. Él, como nosotros y más que nosotros, fue pequeño, pobre, humillado, sujeto al trabajo, oprimido, paciente. Por nosotros habló, obró milagros, instituyó el nuevo reino en el que los pobres son bienaventurados, en el que la paz es el principio de la convivencia, en el que los limpios de corazón y los que lloran son ensalzados y consolados, en el que los que tienen hambre de justicia son saciados, en el que los pecadores pueden alcanzar el perdón, en el que todos son hermanos... Cristo Jesús es el principio y el fin, el alfa y la omega, el rey del nuevo mundo, la arcana y suprema razón de la historia humana y de nuestro destino. Él es nuestro mediador, a manera de puente entre la tierra y el cielo; Él es el Hijo del hombre por antonomasia porque es el Hijo de Dios, eterno, infinito, y el Hijo de María, bendita entre todas las mujeres[20].

Esta hermosa confesión de fe, repleta de expresiones bíblicas leídas al abrigo de la Tradición, muestra la verdad inabarcable del Misterio de Cristo. La misma verdad que el apóstol san Pablo declaraba al comienzo de su primera *Carta a los corintios,* sintetizando en tres títulos el secreto de la identidad y misión de Jesús: «Fiel es Dios, el cual os llamó a la comunión con su Hijo, Jesucristo nuestro Señor» (1 Cor 1,9). Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, el Mesías (Cristo) anunciado por los profetas, el Salvador de todos y de todo. Realidad histórica, condición divina y función soteriológica universal constituyen la verdad de Jesús.

La Iglesia ha recibido de su Señor el mandato misionero de recibir esta verdad, custodiarla y transmitirla a todos los pueblos hasta que Él vuelva. Y el cumplimiento de esta misión pasa necesariamente por estar unidos a Él, buscar lo que Él busca, y amar lo que Él ama. En definitiva, querer lo que Cristo buscó durante toda su existencia: la gloria del Padre.

> Unidos a Jesús, buscamos lo que Él busca, amamos lo que Él ama. En definitiva, lo que buscamos es la gloria del Padre; vivimos y actuamos «para alabanza de la gloria de su gracia» (Ef 1,6). Si queremos entregarnos a fondo y con constancia, tenemos que ir más allá de cualquier otra motivación. Éste es el móvil definitivo, el más profundo, el más grande, la razón y el sentido final de todo lo demás. Se trata de la gloria del Padre que Jesús buscó durante toda su existencia[21].

A.M.D.G.

[20] Beato Pablo VI, *Homilía* (Manila, 29-11-1970).
[21] Francisco, Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24-11-2013), 267.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abelardo, P. 250-252 257 265 449s
Adriano I (papa) 234 235
Acacio 217
Aecio 188 193
Agar 49
Agatón (papa) 226
Agua Pérez, A. del 20 29 306
Agustín de Dacia 248
Agustín (san) 6 41 71 83 234 237 239-241 248 251 257s 262 279 314 318 323s 326 331 349s 356 370 377 404s 407 418 449 452
Aland, K. 35
Albanesi, N., 450
Alberto Magno (san) 265 271 322
Alejandro IV (papa) 271, 287
Alejandro de Alejandría 188-190 194
Alejandro de Halés 265 271
Amato, A. 19 21 31 36 42 302 439 461 463 466s
Ambrosio (san) 237 238 251 258 259 266 396 417 449
Anacleto (antipapa) 251
Anatolio (diác.) 402-404 406
Anfiloquio de Iconio 197
Anselmo (san) 248-250 262s 298 318 320 351 446 449s 457
Antonino Pío 176
Apolinar de Laodicea 194-197 202 205 214 220 277 375 383 389
Aroztegi Esnaola, M. 366 375 414 449
Arrio 96 149 187-192 202 205
Ascárico 234
Atanasio de Alejandría (san) 182 187s 190s 193-195 197 205 209 215 217 227 229 258 277 332 349 448
Ayán Calvo, J. J. 171 175 190 235 366

Bacht, H. 303
Ballano de León, M. 254
Balthasar, H. U. von 129s 300 321 409 438 452 454
Barlaam 245
Barth, K. 125
Basilio de Ancira 188 194
Basilio de Cesarea (Magno) (san) 191 197s 229 232s
Basilisco (emperador) 216s
Beato de Liébana 234s
Beda el Venerable (san) 234 258 396
Belda Plans, J. 243 248 271
Benedicto XVI (papa) 6 21 26-28 90 96 135 255 267 302 417 426 442 456 459 463. Ver *Ratzinger, J.*
Bernardo (san) 60 251-254 264 294
Bernardo de Hoyos 301 364
Bertone, T. 463
Blondel, M. 390
Biffi, I. 243 252 273 279 281 322
Boecio 234 277 296s 332-337
Bordoni, M. 423
Bornkamm, G. 30
Bover, J. M. 159
Brontesi, A. 180

Brown, R. E. 69 80
Buenaventura (san) 243 262 265 271 286-295 300 310 314 319 322 358 420
Bultmann, R. 30 125 339 441
Burridge, R. 19 31 36
Bux, N. 463

Caba, J. 91 122 125 135 138 159 361
Cabasilas, N. 246 471
Calixto (papa) (san) 186
Calvino 430 451
Canals Vidal, F. 171
Cannone, G. 239
Cantalamessa, R. 171 184
Carlomagno 234
Carpin, A. 450
Carvajal Blanco, J. C. 461 464
Caserta, Domingo (fray) 286
Cases, E. 347
Castle, T. 247
Casula, L. 171 212
Catalina de Siena (santa) 395
Celestino (papa) (san) 201s 205s
Cesáreo de Nacianzo (Pseudo) 397
Childs, B. S. 45 57 69s
Cicerón, M. T. 240 330
Cirilo de Alejandría (san) 187 197 201-220 227 400s
Cirilo de Jerusalén (san) 197 198
Ciro de Alejandría 221 223-226
Clara (santa) 267 269s
Claudio (emp.) 39s
Clemente de Alejandría (san) 36 171 180s 229 380
Coda, P. 442
Colombás, G. M. 221
Constancio II (emp.) 193
Constante 193
Constante II (emp.) 225
Constantino (emp.) 188-190 193 225
Constantino II (emp.) 193
Constantino IV (emp.) 226
Constantino V (emp.) 228 232
Constantino VI (emp.) 234
Corbin, M. 458
Cordovilla Pérez, A. 321 373 449 453
Crouzel, H. 171 181

Dámaso (papa) (san) 195-197 200 331s
Daniélou, J. 45 51
Descartes, R. 336
Dhavamony, M. 463
Díez Macho, A. 62 69 80
Díez Merino, L. 83
Diodoro de Tarso 187 197 201 208
Dionisio Areopagita (Pseudo) 217 223 244 314
Dionisio de Alejandría (san) 193 332
Dionisio de Roma 193 332
Dióscoro 209 210 212
Disibodo 254 255
Domno de Antioquía 210
Dupuis, J. 463 466

Elipando de Toledo 97 234 235
Enrique de Maguncia 254
Epifanio de Salamina 196-198
Epifanio el Monje 37 83
Ermoni, V. 397
Escévola, Q. M. 240
Eterio de Osma 235
Eugenio III (papa) 254 264
Eulogio de Alejandría (san) 221s 397-407
Eunomio 188 193
Eusebio de Cesarea 36 176 188-191
Eusebio de Dorilea 209s
Eusebio de Nicomedia 187s
Eutiques 209-212 214s 277 332
Evdokimov, P. 302

Feiner, J. 347s

Félix III (papa) 217
Félix de Urgel 234
Fernández González, D. 5 9
Fernández Jiménez, F. M.ª 209 244s
Fernández Eyzaguirre, S. 19 29 35 37
Flaviano 208-212 214 373 383
Flavio Josefo 39s
Filoxeno de Mabburg 216s 219
Fisichella, R. 463
Fitzgerald, A. D. 239 449
Focio de Constantinopla 401s 404
Forment, E. 16 329
Francisco (papa) 472, 473
Francisco de Asís (san) 267-270 286s 295s
Francisco de Sales (san) 300
Franco Martínez, C. A. 91 119 121

Galot, J. 171 174 373 388 413 423 439 446 450
García Pérez, J. M. 91 119 121
García Villoslada, R. 252 422
Genadio de Marsella 350
Germán de Constantinopla 228-230 233
Gesteira, M. 409
Girlanda, A. 115
Glotin, E. 418
González de Cardedal, O. 5s 29 299 301-304 425 428 435s 452 454 457
González Faus, J. I. 431
González Montes, A. 19 32 91 113 124s 409
Granado, C. 69
Granados García, J. 45 69 171 176
Gregorio I (Magno) (san) 57 101 220-222 234 258 384 397s 401-407
Gregorio II (papa) 229
Gregorio IX (papa) 268
Gregorio X (papa) 271 287
Gregorio de Elvira (san) 45 53s 57
Gregorio de Nisa (san) 196s 319s 424s 448
Gregorio Nacianceno (san) 195-197 227 244 331 365 383 398 401 448
Gregorio Palamas 245
Gregorio Taumaturgo (san) 197
Grillmeier, A. 135 171 303 397 399 401s 447
Gualterio de San Víctor 263
Guillet, J. 128
Guillermo de Champeaux 257
Guillermo de Tocco 286
Gutwenger, E. 397
Guy Bougerol, J. 243 286 288

Haight, R. 127s 339 432
Harnack, A. von 191 339
Heraclio (emp.) 225
Hernández Peludo, G. 373
Hilario de Poitiers (san) 6 56s 171 188 191 194 356 398
Hildegarda (santa) 254 255 257 264
Hipacio de Éfeso 217
Hipólito de Roma (san) 185
Holgado Ramírez, A. 287 293
Homero 35
Honorio (papa) 221 224-226
Hugo de San Víctor 69 252 257-263 265s 310 352-354 385 395
Hugo Grocio 451

Ibas de Edesa 210 212 217-219
Iglesias, M. 105 159
Ignacio de Antioquía (san) 85 174s 176 447
Ignacio de Loyola (san) 300 422
Illanes, J. L. 243 248 257 262 264 271 286 295
Inocencio II (papa) 251
Inocencio III (papa) 267
Iraburu, J. M.ª 130 425

Irene (emperatriz) 228 232 234
Ireneo de Lyon (san) 36 46 51-53 56 174 176 178s 312 321 349 365s 369 422 447s
Isidoro de Sevilla (san) 398
Izquierdo Urbina, C. 125

Jean-Nesmy, C. 69 72
Jeremias, J. 30
Jerónimo (san) 187 195 258 331
Juan IV (papa) 225
Juan Crisóstomo (san) 5 60 187 201 381 387
Juan Damasceno (san) 222s 228 230-233 244 302 384s 397 407
Juan de Antioquía 201 206-209 212
Juan de Ávila (san) 300
Juan de la Cruz 300, 382
Juan de Fidanza (cf. Buenaventura) 286
Juan Duns Escoto (beato) 295s 300 322 325 333 336 396 407
Juan el presbítero 36
Juan Eudes (san) 301
Juan Pablo II (papa) (san) 5 9-11 15 17 32 38 42 76 86 102s 108 113 135 146-148 153 306 311 315 330 362s 410 426-429 432 462-464 469s
Judith de Spanheim 254
Julio I (papa) 197
Justiniano (emp.) 218s 375
Justiniano II (emp.) 226
Justino (emp.) 217
Justino (san) 45 50s 53 55s 63 69 171 174 176s 179s 366 447

Kähler, M. 29
Karpp, H. 6
Käsemann, E. 30
Kasper, W. 452 454
Kelly, J. N. D. 135 139 171 176 191 197 200
Küng, H. 339s

La Potterie, I. de 91 119 373 390 393 418
Ladaria, L. F. 171 194 347-349 360 368 373 438 463
Lagrange, M.-J. 26
Lampe, G. W. H. 397
Lanfranco 248
Latourelle, R. 19 37
Le Coz, R. 230
León (emp.) 215
León, L. de (fray) 78
León I Magno (papa) (san) 154 171 208-215 226s 234 259s 323 373 380 383s 402 406
León II (papa) 226
León III (emp.) 228 230 232
León IV (emp.) 232
León V (emp.) 234
León XIII (papa) 414
Léon-Dufour, X. 7 91 101 113 115
Leonardi, C. 243 263
Leoncio de Bizancio 217s 397
Leoncio de Jerusalén 218
Leoncio de Neápolis 233
Leónidas 181
Lessing, G. E. 23 433
Léthel, F. M. 411
Licinio 189
Llorca, B. 252
Lombo, J. A. 329s
Löhrer, M. 347s
Loriente García, C. 91 113
Lottin, O. 258
Lubac, H. de 390
Luciano de Antioquía 187s
Lucio Vero 176
Ludolfo de Sajonia 299
Lutero, M. 22 301 430 451

Mansi, J. D. 191 198 212 217 223-228 234 312 344
Manson, T. W. 159 163
Marcelo de Ancira 198
Marciano (emp.) 209 211

Marción 173 184
Marco Aurelio (emp.) 176
Marconcini, B. 45 63
Margarita M.ª de Alacoque (santa) 301
Martín I (papa) 220s 225s
Martínez Camino, J. A. 69 90
Martínez Fernández, L. 243 248
Martínez Fresneda, F. 268s 288s 291 293 296
Martínez-Gayol Fernández, N. 423 453 458s
Martínez Juan, M. A. 275 277 285
Marxsen, W. 125
Mateo Seco, L. F. 19 309 329 373 377 380 413 423
Mateos González, J. C. 210s
Maurice, E. 303
Máximo el Confesor (san) 221 224-226 228 244 325 411s
McLynn, N. 239
Meier, J. P. 31
Meissner, B. 6
Melecio cismático 187
Melecio de Antioquía 197
Memnón 206
Mendizabal, L. M.ª 423
Merino, J. A. 243 268s 288 293 295s
Merz, A. 19 29
Metodio 234
Meyendorff, J. 243 244s 325
Moltmann, J. 125s 301s 326
Mondin, B. 423 425 437
Monsabré, M. L. 452
Mooney, Ch. F. 326
Moreno Martínez, J. L. 135 171 237s
Mouroux, J. 390
Mühlen, H. 343
Müller, G. L. 9
Muncharaz Rossi, A. 254
Muñoz Gamero, C. 257
Muñoz Iglesias, S. 69 80-82 84 89s
Navarro Ramírez, M. 5 15
Navascués, P. de 193
Nectario 197
Nédoncelle, M. 329s
Neri, F. 347s
Nerón 39s
Nestle, E. 35
Nestorio 97 200s 204-206 208s 211s, 214 216s 222 277 332 344 384
Nicéforo I (emp.) 234
Nicéforo (patriarca) 234
Noeto 185
Novaciano 53s

Ocáriz, F. 19 309 329 373 377 380 413 423 463
Olmi, A. 428
Omaechevarría, I. 270
Orbe, A. 45 50 171 173 447s
Orígenes 7 36 41 171 180-183 220 229 299 375 380s
Ortíz de Urbina, I. 190
Osio de Córdoba 171 188 190 192
Ottaviani, A. 19s

Pablo de Samosata 174 187
Pablo VI (papa) (beato) 6 124s 382 464 472s
Pagola, J. A. 40s 128
Palacios Royán, J. 234
Pannenberg, W. 126 302 452
Panteno 180
Papías de Hierápolis 36
Pascal, B. 23 373 394
Paulino de Antioquía 196
Pedro de Sebaste 197
Pedro Lombardo 264-267 271-273 275 280 287s 292 295 310 315 322 324 329s 353s 356 396
Pelagio I (papa) 219s
Pelagio II (papa) 220
Pérez-Boccherini Stampa, J. 373 422

Perrot, Ch. 69 80
Philipps, W. E. 382
Pío XI 79
Pío XII 388 410 415 419
Piolanti, A. 309
Pirro 224-226 411
Platón 35
Plinio el Joven 35 39
Policarpo de Esmirna (san) 36 178
Ponce Cuéllar, M. 309 329 441s 452
Pons, G. 171
Porfirio 236 237
Pozo, C. 5 14 423 430 458
Práxeas 185s
Proclo de Constantinopla 209

Rahner, K. 128s 300 302s 321 347-349 358s 373 387 452 454
Ramírez, S. 271 280 287
Ratzinger, J. 5s 12-14 19 21 24-29 31s 90 96 105 302 414 463 464
Reginaldo (fray) 280
Reimarus, H. S. 23 29 30 32s 301 433
Reyes Guerrero, A. J. 45 53
Ricardo de San Víctor 257 262-264 296s 333 336 353
Richter, H. E. 433
Rico Pavés, E. 373 394
Rico Pavés, J. 20 222 230 236 397 423 425 461 464
Riestra, J. A. 19 309 329 373 377 380 413 423
Rivera Recio, J. F. 171 235
Roberto Belarmino (san) 300
Roberto de Molesmes 251
Rodríguez Duplá, L. 465
Rodrigo Ewart, L. M.ª 129 387
Roldanus, J. 303.
Roscelino 249 351
Royo Marín, A. 309 320 373 374
Rublev, A. 53 246 247
Ruello, F. 243 272 276 281
Rufino 182
Ruperto de Deutz 322

Sabelio 186 200
Salas, A. 69 80
Sáez Gutiérrez, A. 171s
Sánchez-Navarro, L. 159
Sanecki, A. 69s
Saranyana, J. I. 243 248 257 262 264 271 286 295
Sayés, J. A. 19 37 129 309 329s
Schillebeeckx, E. 126s 338 430s 452
Schoeps, H. J. 339s
Schökel, L. A. 85
Schönborn, Ch. 5 8 19 21 23s 35 57 302 310 373 383 412 418 423
Schoonenberg, P. 339
Schürmann, H. 441
Schweitzer, A. 30
Séneca 240 330
Septimio Severo (emp.) 180
Sergio de Constantinopla 221 223-227
Sesboüé, B. 135 139 171 181 187 208 214 226 452 454
Severo de Antioquía 216s 219 397
Silverio (papa) 218
Símaco 236s239
Simeón el Nuevo Teólogo 244s
Simonetti, M. 185
Sinkewicz, R. 245
Sixto III (papa) 207
Sobrino, J. 104 409s 431
Sófocles 35
Sofronio de Jerusalén 221-225 384 407
Solano, J. 303
Spiteris, Y. 423 452
Strauss, D. F. 29
Suetonio 35 39s

Tácito 39
Tamayo Acosta, J. J. 338

Teilhard de Chardin, P. 326
Tello Santos, A. J. 409
Temistio de Alejandría 221s 397s 401
Teodoreto de Ciro 187 201 206s 209s 212 214 218s
Teodoro de Askidas 218
Teodoro de Farán 224
Teodoro de Mopsuestia 41 187 201s 204 208 218s 277 316
Teodoro Estudita 234
Teodosio (emp.) 197
Teodosio II (emp.) 201 205s 210s
Teodosio de Alejandría 397 401
Teresa de Jesús (santa) 300 376 382 421
Teresa de Lisieux (santa) 395
Tertuliano 36 45 50 52s 56 171 183s 186 211 214 330 331 349
Theissen, G. 434
Tiberio (emp.) 39 176
Timoteo Ailouros 216 219
Tomás de Aquino (santo) 11 15-17 21 81 91 109 111 113 243 250 265s 271-282 284-286 292 298 300 310 313-315 317s 322s 329s 333-335 342 354-357 359 369 374s 377s 385s 396 407 415 449s 458
Tomás de Kempis 299
Torrell, J. P. 243 272 275 280
Torres Guerra, B. 230
Torres Queiruga, A. 128
Torti, G. 447
Trajano 39
Trevijano, R. 45 54
Trifón 50s 56 176s
Troadec, H. 69 80 89

Urbano II (papa) 249
Urbano IV (papa) 271
Uríbarri, G. 45 50 305s 373 390 409 414 421

Vacant, A. 397
Vadillo Romero, E. 19 235 329 334 336 466
Valentini, D. 463
Vanhoye, A. 91 115 120 138 159 425
Vargas Machuca, A. 19 29 434
Varo, F. 19 29
Varrón, M. T. 237 239-241
Vekemans, R. 423 458
Víctor de Tununa 397s
Vigilio (papa) 218-220 375
Vilanova, E. 243 257s 262 264 271 286 295
Villar, J. R. 246
Vitaliano (papa) 226

Wadding, L. 295
Werbick, J. 433s
Wicks, J. 139
William, J. Mc. 239
Wolinski, J. 181

Zenón (emp.) 216s
Zorroza, M.ª I. 272 329s

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN
DE «CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DÍA 18 DE MAR-
ZO DE 2016, FESTIVIDAD DE
SAN CIRILO DE JERUSA-
LÉN, OBISPO Y DOCTOR
DE LA IGLESIA, EN
LOS TALLERES
DE IMPRESA

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

Planteado como una *Introducción teológica al misterio de Jesucristo,* el presente manual pretende responder a dos cuestiones: *¿quién es Jesús de Nazaret?* y *¿por qué el Hijo de Dios se ha hecho hombre?* No es posible separar el conocimiento de la persona de Cristo del de su obra redentora. Cristología y Soteriología aparecen como las dimensiones inseparables del único tratado teológico que se ocupa del misterio de Jesucristo. La estructura de este manual quiere responder a las indicaciones metodológicas del Concilio Vaticano II, con una primera parte *positiva,* en la que se presentan los datos de la Sagrada Escritura, de la Sagrada Tradición y del Magisterio sobre la persona y la obra de Jesucristo, y con una segunda parte *sistemática,* en la que se ordenan esos datos para responder a las cuestiones relacionadas con la identidad y misión de Jesús de Nazaret.

José Rico Pavés (Granada, 1966), obispo auxiliar de Getafe (España) desde junio de 2012 y doctor en Teología por la P.U. Gregoriana de Roma (1998), ha sido profesor de Teología dogmática y patrística en Barcelona, Roma, Toledo y Madrid. Director del Secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, de la Conferencia Episcopal Española (2001-2013), es autor de algunos manuales de Teología (Cristología, Sacramentos de la Iniciación cristiana y Escatología), así como de la traducción de algunas obras patrísticas.

9 788422 018278

José Rico Pavés

Cristología y soteriología

4

BAC ST